Constantin Onofrasi — Omul

SKETIS PSYCHOLOGICAL RESEARCH
Constantin Onofraşi

Omul – sinteze filosofice

Cuprins

- 1 Refularea
- 2 Negarea dorinței
- 3 Starea pasiunii
- 4 Rațiune și pasiuni
- 5 Pasiunea, refuzul afectiv al timpului
- 6 Inconștientul
- 7 Dorința
- 8 Pasiunile
- 9 Este dorința marca mizeriei umane?
- 10 Dorință și fericire
- 11 Nefericirea omului poate fi dovada grandorii sale?
- 12 Resursele dorinței
- 13 Este pasiunea o greșeală?
- 14 Pasiune și ignoranță
- 15 Pasiunea poate fi considerată o greșeală?
- 16 Pasiunea, sursă de erori
- 17 Concluzie
- 18 Filosofia și limbajul
- 19 Limbaj și fenomene
- 20 Obiectud lingvisticii
- 21 Conceptul de semn lingvistic
- 22 Dualitatea internă a lingvisticii și noțiunea de „valoare lingvistică”
- 23 Indiciu și exprimare: comunicare și monolog

- 24 Semnificația și raportarea la obiect
- 25 Limbajul și moartea
- 26 Cuvântul viu și scrierea
- 27 Limba și înțelegerea
- 28 Limba, instrument de comunicare?
- 29 Filosofia ca o critică a limbajului comun
- 30 Critica criticii limbajului comun
- 31 Limbajul comun ca o călăuză a gândirii
- 32 Concluzie
- 33 Ar înlesni o limbă universală depășirea dezacordurilor între oameni?
  - 33.1 Concluzie
- 34 Pălăvrăgeala
  - 34.1 Concluzie
- 35 Problema
  - 35.1 Eu-l detestabil
- 36 Obișnuința, „a doua natură”
- 37 Natura pierdută
- 38 Dezlegarea enigmei
- 39 Imaginația, stăpâna lumii
- 40 Pascal – amuzamentul
- 41 Imaginația
- 42 Note de subsol

Refularea

„Violenta excludere a unui lucru în afara spiritului poate fi considerată originea nebuniei, scria Schopenhauer, excludere care nu este posibilă decât prin introducerea în spirit a altui lucru.” Să ne imaginăm, de exemplu, că o mamă şi-a pierdut copilul. Ea îşi poate păstra echilibrul psihic în diferite moduri, dar toate evită gândul la această pierdere iremediabilă. „Să ne amintim, propune Schopenhauer, cu ce neplăcere ne gândim la lucrurile care ne rănesc foarte tare interesele, orgoliul sau dorinţele, cu ce suferinţă ne decidem să le supunem unui examen precis şi serios al intelectului nostru, dar, din contră, cu câtă uşurinţă ne depărtăm brusc, ne detaşăm de ele pe furiş, fără chiar a fi conştienţi de asta.”

Cine a trecut prin situaţii penibile nu are nevoie să-i fie demonstrat acest lucru: există circumstanţe în care uitarea constituie cea mai bună terapie. „Să închizi, spune Nietzsche, din când în când uşile şi ferestrele conştiinţei (…) – aceasta este utilitatea capacităţii uitării cu rol activ (…), însărcinată cu controlul intrării, păzitoare a ordinii psihice.” Totuşi, există alte cazuri, în care uitarea cauzează grave maladii mentale. Astfel, mama îndoliată, evocată anterior, face să refuze moartea copilului său şi să înlocuiască această realitate care să-i satisfacă voinţa. Ea se comportă ca şi când decesul nu ar fi avut loc, pune masa copilului său când vine seara, pregăteşte lenjeria pe care acesta ar fi trebuit să o poarte a doua zi … „În această repulsie a voinţei de a lăsa să se întâmple ceea ce este contrar lumii intelectului, este breşa prin care nebunia poate pătrunde în spirit. (…) Căci intelectul a renunţat la propria-i natură pentru a mulţumi voinţa: omul îşi imaginează acum ceea ce nu este.” Uitarea nu poate fi asimilată aici cu o

simplă lacună, ci cu o forţă activă care elimină din conştiinţa noastră şi fără ştirea noastră adevăruri şi amintiri prea crude. Freud omagia perspicacitatea acestor analize ale lui Schopenhauer: „Ceea ce afirmă Schopenhauer despre maniera în care ne încăpăţânăm în refuzul de a admite o realitate penibilă este în mod riguros suprapus doctrinei mele despre refulări.”

Negarea dorinţei

„Satisfacţia, scrie el, fericirea, cum o numesc oamenii, nu este în realitate în esenţa sa decât negativitate; nu există în ea nimic pozitiv. Nu există satisfacţie care să ne parvină din voinţă proprie; ea trebuie să fie satisfacerea unei dorinţe. Într-adevăr, dorinţa este condiţia preliminară a oricărei bucurii. Or, odată cu satisfacţia, încetează dorinţa şi, în consecinţă, şi bucuria.” Dorinţele, fie ele naturale sau zadarnice, nu îşi ţin niciodată promisiunile. Într-adevăr, nu dorim decât numai cea ce posedăm, iar posesia obiectului dorit face să înceteze dorinţa. Or, nimeni nu se poate bucura de ceva ce numai doreşte. Iată de ce dorinţa este decepţionată: ne face să sperăm o experienţă pozitivă a plăcerii pe care, dispărând, o face imposibilă.

Astfel, supralicitarea şi negarea nu caracterizează numai dorinţele pervertite din false opinii; ele aparţin esenţei celei mai intime dorinţe, pe care Schopenhauer, după cum ştim, o numeşte „voinţă”. Astfel că decepţia, în loc să stingă focarul dorinţei, de obicei nu face decât să-l aţâţe. Oamenii îşi imaginează în mod spontan că decepţiile lor sunt efectul nefericit al unei greşeli relative la valoarea obiectului dorit. Astfel, ei cred că în altă parte, în alt mod şi mai târziu vor găsi fericirea care li se refuză azi. Înşelaţi incorigibil, ei cred că pot conjura blestemul dorinţei dacă vizează alte scopuri. Şi „dorinţa satisfăcută face imediat loc altei dorinţe; prima este o decepţie recunoscută, cea de-a doua una încă nerecunoscută.” În realitate, calităţile obiectului nu au nici o importanţă: dorinţa singură, mereu sfârşită în momentul îndeplinirii, trebuie considerată ca fiind insuficientă.

Aceasta este o condiţie mizeră care se întâmplă omului pradă dorinţei. Se aseamănă „cu Danaidele, care scot mereu apă pentru a-şi umple butoaiele, cu Tantal, veşnic schimbat.” O singură cale îi este deschisă pentru a ieşi din acest infern. Discriminarea epicuriană este fără fundament, iar înţelepciunea carteziană care îl sfătuieşte „să-şi schimbe dorinţele mai degrabă decât ordinea lumii” nu este radicală. Nu ne eliberăm de dorinţe satisfăcându-le. Ele trebuie deci distruse. Astfel, morala lui Schopenhauer preconizează extincţia progresivă a dorinţei, negarea „voinţei”.

Această lentă ascensiune spre indiferenţă trece prin trei etape. Prima este contemplarea estetică, sursă a unei plăceri punctuale, *dezinteresate*, străină de orice stimulent. Cea de-a doua este experienţa morală a milei, cea care ne face să înţelegem intuitiv, cu identitatea profundă a indivizilor, torturile pe care supunerea faţă de „voinţă” le impune. Ascetismul, sau „mortificarea premeditată a voinţei proprii”, constituie ultima etapă a renunţării. Primenită din absenţă, asceza implică detaşarea de corpul care, ca obiectivare a voinţei, „nu este în realitate decât negativa înclinaţie încarnată şi devenită vizibilă”.

Starea pasiunii

Omul pasionat, pradă unei dorinţe exclusive, este incapabil să ia în considerare totalitatea dorinţelor sale. Îndrăgostitul nu se gândeşte decât la iubita sa, avarul la banii lui, ambiţiosul la gloria sa. Toţi îşi sacrifică pe altarul unei dorinţe atotputernice celelalte aspiraţii. Îndrăgostitul îşi uită ambiţiile, avarul îşi uită dragostea…

Obsesia lor îi face indiferenţi faţă de restul lumii: „O singură fiinţă vă lipseşte şi totul este pustiu."

Astfel că, în aparenţă, nimic nu seamănă mai mult cu decizia şi fermitatea unui suflet puternic decât exclusivismul unei pasiuni. În ambele cazuri, toată atenţia unei fiinţe se focalizează asupra unui singur scop, căruia îi consacră toate gândurile sale. Similitudinea nu este totuşi decât exterioară: cel care o trăieşte ştie în mod confuz că pasiunea sa este pătrunsă de regrete şi remuşcări. Alcoolicul, care îşi sacrifică sănătatea şi fericirea celor apropiaţi lui dorinţei nemoderate de a bea, se îmbată fără bucurie. Se simte dependent, neputincios. La fel, dacă realizarea proiectelor sale constituie pentru omul de acţiune o reuşită, satisfacerea pasiunii sale nu exclude în conştiinţa fiinţei pe care o aserveşte un sentiment de eşec. Şi exemplul Fedrei, care este „dezgustată de pasiunea ei", ne arată că pasiunea poate deveni chiar în ochii victimei un obiect de dezgust. Emblemă a neputinţei noastre, pasiunea este în acelaşi timp un simptom al ignoranţei. Pe de o parte, într-adevăr, pasionatul se contestă pe sine însuşi, face dovada parţialităţii deoarece el sacrifică, ca un omagiu adus pasiunii sale, dorinţei care, deşi sunt mai puţin intense decât aceasta, nu sunt mai puţin profunde. Şi el se înşeală încă o dată atunci când împodobeşte obiectul pasiunii sale cu calităţi cu

care acesta nu le posedă pentru a-l putea sustrage criticii sale şi, mai mult, pentru a-l sustrage criticii celuilalt. Dragostea furnizează aici cel mai bun exemplu a-l idealizării iluzorii: „Să iubim, scrie Freud, obiectul (pasiunii) pentru perfecţiunile pe care le-am dori propriului eu (…) Critica tace: tot ceea ce face şi pretinde obiectul este ireproşabil. Vocea conştiinţei încetează să intervină (…): obiectul a luat locul a ceea ce era idealul eu-lui." Astfel se explică tendinţa de umilire, estomparea în faţa persoanei iubite care se arată în toate stadiile amoroase, şi batjocura lui Schopenhauer, care evocă cu ironie „acele căsătorii din dragoste între indivizi complet eterogeni în ceea ce priveşte inteligenţa: de exemplu, el – grosolan, robust şi mediocru; ea – de o mare delicateţe a sentimentelor, cultivată, sensibilă la frumos etc.; sau el – om de geniu, savant şi ea – o gâscă."

După toate aparenţele, este zadarnic visul lui Sartre referitor la „un tratat despre pasiuni, care s-ar inspira din această realitate atât de simplă şi atât de profund ignorată (…): dacă iubim o femeie, o facem pentru că este demnă de a fi iubită."

Căci, chiar admiţând că femeia pe care o iubim este dotată cu calităţi într-adevăr demne de a fi iubite, putem să ne întrebăm dacă nu cumva calităţile sunt cele pe care le iubim mai mult decât ea. Eroarea pasională, în acest sens, nu se îndreaptă atât asupra calităţilor obiectului, cât asupra obiectului însuşi. Poate, într-adevăr, suntem incapabili să iubim pe cineva în particular: „Acela, scrie Pascal, care iubeşte pe cineva din cauza frumuseţii lui, îl iubeşte oare? Nu; căci vărsatul de vânt, care va distruge frumuseţea, fără a distruge persoana, îl va face pe acesta să nu o mai iubească. Şi dacă sunt iubit pentru mintea, pentru memoria mea, sunt oare *eu* iubit? Nu, căci îmi pot pierde aceste calităţi fără a mă pierde pe mine însumi (…)

Nu iubim, deci, niciodată pe cineva, ci numai calităţile.”

Să ne imaginăm, de exemplu, două persoane atrase una de cealaltă. Fiecare apreciază la celălalt frumuseţea, inteligenţa şi bunătatea – calităţi care sunt împărtăşite de multe alte persoane! Astfel, povestea lor de dragoste se datorează unei întâmplări fericite şi nu, după cum ar vrea ei să creadă, faptului că erau „destinaţi unul celuilalt.” Mai bine decât oricine, Camus a dezvăluit acest adevăr prozaic: Meursault îi răspunde Mariei, care îl întreabă dacă ar fi acceptat o cerere în căsătorie din partea altei femei de care ar fi fost legat în acelaşi fel: „Bineînţeles”.

Ar fi posibil ţi plăcut să prelungim la infinit lista greşelilor comise de către pasionat şi să acumulăm exemplele în aşa fel încât cititorul să fie obligat să gândească împreună cu Alquie că „tendinţa pasională este iluzorie şi că pasiunile noastre nu sunt decât erorile noastre.” Astfel am putea să ne întrebăm câte idile ţărăneşti s-ar fi sfârşit într-un infern domestic… O altă întrebare ni se pare totuşi mai urgentă: „Este adevărat că sub imperiul pasiunii acţionăm contra raţiunii?”

Raţiune şi pasiuni

Ce este atunci raţiunea? O facultate de a combina logic idei şi afirmaţii; autoritatea sa se limitează deci la aceste combinaţii pe care le poate corecta atunci când ele sunt eronate. În afirmaţia „cerul este galben", subiectul raţionamentului – cerul – şi predicatul său – galben – sunt incorect combinate: această afirmaţie nu corespunde nici unei realităţi. Trebuie deci corectată, din moment ce ea nu reprezintă un fapt real şi din moment ce ea nu reprezintă un fapt real şi din moment ce nu este în şi pentru spirit copia sau imaginea reală a unui fapt. „Când sunt furios, scrie Hume, sunt de fapt dominat de această pasiune şi în această emoţie nu mai am referinţă faţă de alt obiect ca atunci când sunt însetat, bolnav sau înalt de cinci picioare." Acest fapt este ceea ce este şi, dacă raţiunea poate corija falsa idee pe care ne-o facem despre un fapt, totuşi nu poate modifica însuşi faptul. Astfel că este imposibil ca „o pasiune să poată fi combătută de adevăr şi raţiune sau ca ea să le poată contrazice."

Să ilustrăm această teză prin exemplul ambiţiei. Un om pradă acestei pasiuni poate afirma că mijlocul cel mai sigur de a parveni la glorie este ca o carieră politică pentru care se simte dotat. Or, el nu are nici un talent de orator, îi lipseşte diplomaţia şi are oroare de mondenităţi. Apare clar că judecata pe care o are asupra înclinaţiilor sale spre viaţa publică este greşită şi, în acest sens, nerezonabilă. Puţină reflecţie l-ar întoarce, poate, de la ideea unei idei politice. Înseamnă aceasta că ambiţia sa ar fi distrusă?. În mod sigur, nu. El va căuta doar o altă cale pentru a şi-o satisface. Dacă posedă mari capacităţi atletice, va îmbrăţişa poate o carieră sportivă. Cu alte cuvinte, pasiunii sale îi

va fi date, graţie reflecţiei, alte mijloace pentru a tinde la finalitatea ei.

Destinată, pe un plan practic, să clarifice pasiunile noastre asupra mijloacelor celor mai eficace de a reuşi, „raţiunea – scrie Hume – este, şi nu poate decât să fie, sclava pasiunilor; ea nu poate pretinde alt rol decât să le servească şi să le asculte.” Iată de ce, în ochii lui, războiul dintre pasiuni şi raţiune nu poate avea loc: „O pasiune poate fi însoţită de unele judecăţi false pentru a fi iraţională; chiar atunci, la propriu vorbind, nu pasiunea este cea irezonabilă, ci judecata.” Dacă pasiunea, într-adevăr, nu este nimic altceva decât un fapt, nimeni nu se poate îndoi că ea este mai iraţională decât faptul de a avea gripă sau ochi albaştri.

Totuşi, nu este sigur că putem disocia atât de radical, cum o face Hume, pasiunea şi judecata. Căci, dacă pasiunile considerate absolut nu raţionează mai mult decât ne pasionează raţiunea, totuşi putem să ne întrebăm dacă unul dintre efectele lor cele mai constante nu este acela de a falsifica judecăţile noastre şi de a ne face să pierdem simţul realităţii.

Pasiunea, refuzul afectiv al timpului

Îndrăgostitul care venerează obiectul pasiunii sale nu este iraţional, ci pentru că refuză să vadă defectele persoanei pe care o iubeşte. Astfel, orice oroare îşi poate avea adoratorul ei.

Ferdinand Alquie a dezvoltat observaţiile lui Descartes asupra originii dragostei şi a conchis din analizele sale că pasiunea – din cauză că refuză ireversibilul, timpul însuşi, căutând să reînvie trecutul – constă într-o dorinţă de a-l eterniza (trecutul), şi pe noi odată cu el. Astfel, pasiunea i se pare că ne sorteşte inacţiunii şi ineficacităţii.

Nu se poate nega devenirea temporală decât substituind clarei conştiinţei a ireversibilităţii sale, visul unui timp unde un trecut şi un prezent coincid, confuzia devenirii şi revenirii, refuzul viitorului, unica dimensiune a timpului asupra căruia putem acţiona. Provenind dintr-un asemenea refuz, pasiunea mă face să pierd orice sens al realului; din cauza ei, forţele mele se epuizează într-o căutare nesăbuită a timpului pierdut, în zadarnicul efort de a-mi resuscita trecutul care e de mult trecut.

Inconştientul

„Ni se contestă din toate părţile dreptul de a admite un psihic inconştient şi de a utiliza în mod ştiinţific această ipoteză. Putem răspunde că ipoteza inconştientului este necesară şi legitimă şi că noi posedăm multiple dovezi asupra existenţei inconştientului. Ea (ipoteza) este necesară, pentru că datele conştiinţei sunt extrem de lacunare, atât la omul sănătos, cât şi la bolnav se produc frecvent acte psihice care, pentru a fi explicate, presupun alte acte, ce nu beneficiază de mărturia conştiinţei. Acestea nu sunt numai actele ratate şi visele la omul sănătos şi tot ceea ce numim simptome psihice şi fenomene compulsionale la un bolnav; experienţa noastră cotidiană cea mai personală ne sugerează unele idei care ne vin fără să le cunoaştem originea şi unele rezultate ale gândurilor a căror elaborare ne rămâne ascunsă.. toate aceste acte conştiente rămân incoerente şi de neînţeles dacă ne încăpăţânăm să pretindem că trebuie să percepem prin conştiinţă tot ceea ce se întâmplă în noi sub formă de acte psihice, dar ele se ordonează într-un ansamblu a cărui coerenţă o putem demonstra cu condiţia să introducem actele inconştiente conchise. Or, găsim în acest câştig de sens şi coerenţă un motiv pe deplin justificat de a merge dincolo de experienţa imediată. Şi dacă se dovedeşte în plus că putem fonda pe baza ipotezei inconştientului o practică încoronată pe succes, prin intermediul căreia influenţăm, conform unui scop determinat, cursul proceselor conştiente, obţinem, prin acest succes, o dovadă incontestabilă asupra existenţei despre care am teoretizat.”

(Freud – Metapsihologia)

Dorinţa

„Printre plăcerile şi dorinţele non-necesare, unele dintre ele îmi par nelegitime; ele sunt probabil născute în fiecare dintre noi, dar reprimate de legi şi dorinţe mai bune; cu ajutorul raţiunii, ele pot, la unii dintre noi, să fie complet extirpate sau să nu rămână decât în număr mic şi slăbite, în timp ce la alţii, ele sunt mai puternice şi mai numeroase.

— Dar despre ce dorinţe vorbeşti?

— Despre cele – am spus eu – care se trezesc în timpul somnului, când se odihneşte acea parte a sufletului care este raţională, blândă şi făcută să poruncească celeilalte şi când partea animalică şi sălbatică, îmbătată de hrană şi vin, tresare şi, după ce şi-a scuturat somnul, pleacă în căutare de satisfacţii pentru poftele sale. Tu ştii că într-un asemenea caz ea îndrăzneşte tot, ca şi cum ar fi eliberată şi izbăvită de orice ruşine şi orice prudenţă. Ea nu se teme deloc să încerce, în imaginaţie, să se unească cu mama sa sau oricine ar fi, zeu sau animal, să se mânjească de orice crimă şi să nu se abţină de la nici un fel de hrană; într-un cuvânt, nu există nebunie, neruşinare de care să nu fie capabilă.”

(Platon – Republica)

Înţelegerea acestui text necesită cunoaşterea concepţiei tripartite a sufletului, pe care Platon o dezvoltă în mai multe dialoguri. Sufletului îi aparţin raţiunea, inima şi dorinţa. Echilibrul psihic nu poate fi prezervat decât în măsura în care raţiunea domină dorinţele de nestăvilit. Când acestea din urmă răstoarnă această ierarhie sănătoasă, echilibrul psihic este rupt şi omul pierde toată stăpânirea de sine. Trebuie deci să se conjure

ameninţarea pe care o fac să apese asupra fiecărei dorinţe dereglate. Descriind una după alta viitorul, geneza şi caracterul dorinţelor, Platon vrea să ne facă să înţelegem că un regim corespunzător poate, prevenindu-ne excesele, să le reducă puterea. Aceste dorinţe îşi extrag energia din partea cea mai rea a sufletului, din locuinţa poftelor senzuale. Or, practicarea unei vieţi desfrânate şi consumarea excesivă de băutură şi de hrană sau bogată fortifică această parte a sufletului: exemplu viselor pe care fiecare le poate avea după o seară udată din belşug cu băutură ilustrează această teză. În timpul somnului care succede acestor petreceri, într-adevăr, raţiunea şi inima sunt amorţite şi dorinţele nemoderate sunt mai puternice ca oricând. Astfel că sufletul pierde orice control asupra lui însuşi şi, incapabil să simtă ruşinea din cauza delăsării inimii, el devine prada dorinţelor, care, pentru că se pot exprima liber, îşi arată adevărata natură. Omul care îşi aminteşte de visul său după ce s-a trezit, îl consideră ceea ce şi este: teribil, sălbatic, nemăsurat şi imoral. Pentru a evita să cadă sub jugul tot mai tiranic al acestor dorinţe, el este de acord să ia în serios avertismentul pe care aceste vise îl constituie şi să adopte nişte norme de conduită moderate. Nu se pune problema, în opera lui Platon, să distrugă dorinţele, ci numai să le menţină la locul lor. Pentru a reuşi aceasta, trebuie să rezistăm la două tentaţii periculoase: a ne priva dorinţele – lucru care le face şi mai arzătoare – sau a le îndeplini – ceea ce le face de nestăvilit. Se înţelege astfel că etica platoniciană, în ciuda legendelor, atât de false pe cât de tenace, întreţine o tradiţie exegetică căreia îi aparţine şi logica lui Nietzsche, mai mult „atletică” decât ascetică. Grija lui Platon nu este de a *ucide* dorinţa, ci de a o *stăpâni*.

Pasiunile

„Ceea ce emoţia mâniei nu face în momentul exasperării nu face deloc; în plus, ea se uită cu uşurinţă. Dar pasiunea urii are tot timpul la dispoziţie pentru a se înrădăcina şi pentru a se gândi la duşmanul ei. Pe acela care intră mânios în camera dumneavoastră pentru a vă spune cuvinte grele în furia sa, rugaţi-l politicos să se aşeze; dacă acesta acceptă, injuriile sale vor fi deja mai puţin violente, deoarece comoditatea de a fi aşezat reprezintă o absenţă a tensiunii musculare care nu corespunde gesturilor ameninţătoare şi strigătelor omului care stă în picioare. Pasiunea, din contră, se întinde pe o perioadă mai lungă de timp; ea este gândită, oricât de violentă ar fi, pentru a-şi atinge scopul. Emoţia acţionează precum o apă care rupe digul; pasiunea – ca un torent care-şi sapă o albie din ce în ce mai adâncă.

Unde există multă emoţie, în general există puţină pasiune.

Se observă cu uşurinţă că pasiunile, tocmai pentru că se pot împăca cu reflecţia cea mai liniştită, aduc un mare prejudiciu libertăţii; şi că, dacă emoţia este o lecţie, pasiunea este o boală care rezistă oricăror mijloace terapeutice. Emoţia nu cauzează decât un rău momentan libertăţii şi stăpânirii de sine. Pasiunea reprezintă abandonarea acestora şi îşi găseşte mulţumirea în sentimentul servituţii.”

(Kant – Antropologie din punct de vedere pragmatic)

Kant distinge aici între pasiune şi emoţie. Prima este efemeră şi spontană, pe când a doua este durabilă şi gândită. Iată de ce pasiunea constituie un prejudiciu adus libertăţii şi stăpânirii de sine

mult mai profund decât emoţia. Această deducţie poate fi considerată un paradox. Pentru ce motive, Kant, atunci când admite alianţa dintre cea mai rece reflecţie şi pasiune, pretinde că aceasta este mai nocivă pentru stăpânirea de sine decât emoţia care ne derutează raţiunea? Emoţia este spontană şi, pentru că este imprevizibilă, omul care-i cade victimă îşi pierde suit orice stăpânire de sine; el „se pierde cu firea.” Mânia furnizează aici un excelent exemplu, dar ar fi la fel de posibil să evocăm teama. Emoţia este însoţită de reacţiile corporale mai mult sau mai puţin vizibile: tremur, râs nervos şi, în cazul mâniei, tendinţa de a lovi. Unii filosofi, precum William James, s-au întrebat, de altfel, dacă aceste reacţii nu ar fi, de fapt, veritabila cauză a emoţiei. Dacă într-adevăr încercăm să ne închipuim un om furios care judecă, fără a se emoţiona nici un moment, gata să-l lovească pe cel care l-a supărat. Cu alte cuvinte, acest om, care nu şi-a pierdut deloc autocontrolul, interpretează mânia, dar nu o simte cu adevărat. Putem înţelege atunci înţelepciunea sfatului lui Kant: înlăturarea din emoţii a cortegiului de corelări corporale înseamnă a-i reduce imediat intensitatea. Omul mânios care acceptă să se aşeze se calmează fără întârziere.

Un astfel de remediu nu are, din nefericire, nici o eficacitate în cazul pasiunilor. Ura nu se uită de pe azi pe mâine. Ea este, contrar mâniei încărcată de încrâncenări şi calculează, cu un sânge rece care înfioară, mijloacele de a-ş atinge scopul.

De aici se înţelege că alienarea pasională este mult mai gravă decât delirul emoţional. Pasiunea se serveşte de raţiune, o înrolează în serviciul său. Crezând că dispune de o siguranţă pe care nu vrea s-o pună la îndoială, omul pasionat foloseşte raţiunea pentru a-şi justifica pasiunea. Omul pradă urii găseşte întotdeauna mai multe motive de a-şi

urî duşmanul, îndrăgostitul ca să-şi iubească logodnica, iar gelosul ca să-şi suspecteze consoarta – dacă ne gândim la Othello… Servitudinea lor este totală, căci dacă raţiunea este pe moment derutată de emoţie, ea este orbită însă mult timp de către pasiune.

Este dorinţa marca mizeriei umane?

Cuvântul dorinţă derivă din latinescul *desiderare*, care înseamnă „a regreta o stea dispărută”. Astfel, etimologia ne invită să ne gândim, contrar distincţiei stabilite de Epicur între dorinţele zadarnice şi cele naturale, că orice dorinţă este sortită insatisfacţiei din cauza obiectului care îi este inaccesibil. Ea este, de altfel, pentru majoritatea filosofilor, sinonimă cu neliniştea. „Atât timp cât suntem sclavi impulsului dorinţei, scrie în acest sene Schopenhauer, ai speranţelor şi temerilor pe care ea la dezvoltă, nu există pentru noi nici fericire durabilă, nici odihnă.” Trebuie dedus din aceste remarci că dorinţa este marca nefericirii umane? Nimic nu este mai puţin sigur. Cea mai mare lipsă de idei, cea mai mare disperare nu apare în absenţa dorinţei? În acest sens, Rousseau exclama: „Nefericit cel care nu mai are nimic de dorit! El pierde, ca să spunem aşa, tot ceea ce posedă.”

Dorinţă şi fericire

1. Mai mult decât nevoia, dorinţa este pentru fiecare sinonimă cu lipsa sau cu privaţiunea. Nevoia corespunde stării organismului privat de resursele necesare pentru buna lui funcţionare, ea este de ordin psihologic. Iar obiectul său este perfect determinat. O hrană simplă îmi satisface foamea, un pahar de apă îmi poate astâmpăra setea. Satisfacerea dorinţei este mai dificilă: nici un obiect finit nu pare a fi capabil să o astâmpere.
2. Astfel, animalul care cunoaşte nevoia, dar ignoră dorinţa nu a dat niciodată dovadă decât de un sentiment mărginit. La el plăcerea este subordonată satisfacerii nevoilor inferioare vieţii, care sunt în mod strict limitate.
3. Omul, însă, pare în mod radical incapabil de satisfacţie. Bântuit de dorinţă, natura pare să îi fi destinat plictiseală şi nestatornicie. Din mulţimea imensă de fapte care coroborează această ipoteză, nu reţinem decât două exemple. Bichat – care găsea, în ciuda numeroaselor sale activităţi, timpul de a abuza de plăceri – scria cu privire la viaţa sexuală: „Aproape că aş spune, dacă nu aş lua în considerare decât legile organizării noastre materiale, că statornicia este un vis fericit al poeţilor.” Chiar din această inconştienţă se constituie materia din care societatea de consum, copleşită de o sănătate de fier precară, îşi extrage seva care îi asigură prestigiul planetar… Omul, pentru că este o fiinţă a dorinţei, este condamnat să caute o fericire

pe care o simte în mod confuz inaccesibilă,
dar la care nu poate totuşi să renunţe.

Nefericirea omului poate fi dovada grandorii sale?

1. Pascal a propus o explicaţie teologică a acestei nelinişti. Omul animat de o capacitate infinită de dragoste, şi-a pierdut liniştea sufletească întorcându-se de la Dumnezeu spre păcat. Numai Dumnezeu, obiect infinit al unei iubiri infinite, putea satisface etern aspiraţiile inimii, pe care nici o realitate nu o putea satisface. De la păcatul originar, oamenii caută, fără să o ştie, un obiect pe măsura dragostei lor. Dar, plini de concupiscenţă şi departe de un Dumnezeu care s-a ascuns voit, atenţia lor este în întregime fixată asupra obiectelor finite care nu pot să nu-i dezamăgească. O copie a lui Don Juan, fiecare, mărturisit sau nu, îşi târăşte dorinţa din decepţie în decepţie, agitat şi însetat de distracţie, dar neavând în suflet decât aspiraţia de a găsi un tărâm în care pacea sufletului să-i poată fi redată.
2. Este oare acesta ultimul cuvânt al lui Pascal despre acest subiect? Nu, căci Pascal a văzut întotdeauna în mizeria omului preţul de răscumpărare a măreţiei sale. ”Chiar toate aceste nenorociri, scrie el, îi dovedesc măreţia. Sunt nefericiri de mare senior, nefericiri de rege detronat.” Sărăcia omului – se vede – nu este lipsită de nobleţe, ea constituie dovada unei anumite distincţii, în virtutea căreia el dispreţuieşte plăcerile prea facile. Puţini oameni, trebuie să recunoaştem, ar accepta să fie preschimbaţi în purcei doar pentru promisiunea unei copioase raţii de satisfacţii animalice. Nici un om inteligent

sau cultivat nu ar consimţi să devină prost sau neştiutor în unica speranţă de a-şi pierde conştiinţa dureroasă a propriilor carenţe. Fiecare admite într-un mod mai mult sau mai puţin confuz, mai mult sau mai puţin deschis: „Mai bine să fiu un om nesatisfăcut decât un imbecil satisfăcut.” Astfel că dorinţa care ne sorteşte unei nelinişti perpetue poate fi considerată simptomul mizeriei lor.

Resursele dorinţei

1. Aceste consideraţii teologice şi aceste vederi care consolează pot apărea ca născocite şi speculative într-un mod imprudent. Nimeni nu este forţat, în fond, să admită doctrina creştină şi ideea unei demnităţi umane, coruptă de păcatul originar. Dogma – şi Pascal o recunoaşte de altfel – rămâne de neînţeles dacă îi refuzăm aporturile inimii şi dacă acordăm raţiunii o competenţă exclusivă în domeniul cunoaşterii. Pentru a stabili empiric nobleţea dorinţei, trebuie deci să arătăm că mai mult chiar decât vestigiul unei fericiri a cărei amintire confuză face să pălească toate micile noastre bucurii, o putem considera ca fiind dotată cu o bogăţie intrinsecă. Platon a subliniat acest lucru cu convingere într-unul din miturile sale cele mai frumoase: Dorinţa este fiica unei servitoare muritoare, Penia (Sărăcia) şi a unui zeu, Poros (Resursa). Astfel că, potrivit firii tatălui său, dorinţa este „curioasă în gândire şi bogată în idei folositoare, abilă ca o vrăjitoare, ca inventatoare de fibre magice, ca sofistă.”
2. Căutarea filosofică a adevărului ilustrează această bogăţie a dorinţei. Dacă este adevărat că un zeu, pentru că este savant, nu doreşte să devină unul, la fel de adevărat este că un ignorant nu doreşte nici el să devină savant, pentru că i se pare că ştie. Dorinţa filosofică implică o recunoaştere în prealabil a ignoranţei sale. Astfel că această dorinţă animă un om care, fără a poseda bunurile de care dispune un zeu, nu a căzut în extrema sărăciei

ignoranţei satisfăcute de ea însăşi, cu atât mai săracă cu cât se crede mai bogată.

Este pasiunea o greşeală?

„Când mă gândesc că mi-am irosit ani din viaţă, scrie Proust, că am vrut să mor, că marea mea dragoste a fost o femeie care nu mă plăcea, care nici măcar nu era genul meu.” Numeroşi sunt cei care, treziţi dintr-o pasiune, pot constata gustul amar al orbirii. Se pare că pasiunea ne face să supraestimăm calităţile obiectului său. Avarul îşi face un idol din banii săi, îndrăgostitul îşi divinizează iubita… Şi unul, şi celălalt ignoră faptul că nu doresc obiectul pasiunii lor pentru că ar fi în mod obiectiv excelent, ci pentru că îl consideră excelent numai prin urmarea faptului că îl doresc cu ardoare. Această ignoranţă îi determină, se pare, să comită orice greşeli şi să suporte orice deziluzie. Înseamnă aceasta oare că pasiunea însăşi ar fi o eroare? A asimila pe una în alta înseamnă că facem din pasiune un soi de raţiune. Or, pasiunea nu pare, la prima vedere, decât o maladie comparabilă cu oricare alta, care degeaba ar fi declarată iraţională. Nu est evident, într-adevăr, de ce dragostea sau ambiţia ar putea fi în ele însele mai raţionale decât o gripă care nu este o eroare, ci un fapt. Iată de ce pare necesar să ne întrebăm dacă pasiunea este cu adevărat o greşeală.

Pasiune şi ignoranţă

1. Omul pradă unei pasiuni este determinat să se comporte în mod parţial faţă de el însuşi. El nu mai ţine seama decât de o parte din dorinţele sale şi sacrifică majoritatea acestora pe altarul pasiunii. Nimic, de exemplu, nu îl înspăimântă pe jucător atât cât îl constrânge frenezia sa. Acesta simte însă în mod confuz că neglijează o parte din el însuşi, parte care, chiar dacă este mai puţin tumultuoasă decât pasiunea, nu este totuşi mai puţin profundă. Omul pasionat se arată, în consecinţă la fel de nedrept faţă de el însuşi precum este şi faţă de anturajul său. Pasiunea, prin care un om ignoră totalitatea propriilor dorinţe, apare în acest sens ca o constrângere a câmpului conştiinţei, ca o conştiinţă interioară.
2. Căci pasionatul nu cunoaşte nici el originea dorinţei sale: el crede a căuta în mod arbitrar obiectul care îi întunecă gândirea şi nimic nu îi pare mai absurd decât ideea că dorinţa sa nu-i aparţine cu adevărat. Totul converge totuşi spre ideea că omul, pradă pasiunii sale, este sclavul acesteia, că ea îl posedă, şi nu invers. Iluzia amoroasă ilustrează perfect această deposedare a subiectului. „Procrearea unui anume copil determinat, scrie Schopenhauer, iată scopul adevărat, deşi ignorat de actorii oricărui roman de dragoste: mijloacele şi modul de a îndeplini acest ţel sunt doar anexe.” Astfel că îndrăgostitul pasionat este victima unei iluzii: dorinţa lui îi aparţine în totalitate, ea îi aparţine şi speciei care caută să se reproducă prin intermediul acestuia.

3. Ignoranţă de sine, pasiunea este şi ignoranţa veritabilului ei obiect. Se ştie că, în opinia lui Pascal, omul iubeşte doar calităţile obiectului pasiunii sale. Astfel, chiar dacă fiecare pretinde că poate afirma ca Montaigne: „Deoarece eram eu, deoarece era ea", singularitatea persoanei „iubite" se sustrage mereu sentimentului amoros. Noi nu iubim pe nimeni în particular. Necunoaşterea de sine, ignoranţă a sursei dorinţei şi a obiectului său, totul înrudeşte pasiunea cu o greşeală.

Pasiunea poate fi considerată o greşeală?

1. Această descriere poate părea convingătoare. Ea nu conţine totuşi nici o definiţie a termenilor asimilaţi. Ce este deci o eroare? Ce este deci o pasiune? O eroare este o afirmaţie, un raţionament care nu corespunde realităţii, faptelor din care e constituită. Cu alte cuvinte, nu este posibil să s vorbească despre greşeală decât referitor la propoziţie considerată a reprezenta o realitate oarecare. O idee, o raţiune, o judecată pot fi considerate greşite dacă nu conţin o imagine mentală, fidelă lucrurilor, dacă nu le reprezintă adecvat. Or, Hume afirmă că o pasiune „nu conţine nici o calitate reprezentativă care să facă din aceasta o copie a unei alte existenţe.” Atunci când sunt îndrăgostit, sentimentul care mă animă nu pretinde a reprezenta nici o realitate exterioară. Nu are drept vocaţie, la fel ca ideea sau judecata, să construiască o imagine sau o copie a realului în spirit.
2. O pasiune nu reprezintă deci o judecată, ci o „existenţă primitivă sau, dacă vreţi, un mod primitiv de existenţă.” Altfel spus, ea este un fapt pe care este zadarnic să-l calificăm drept adevărat sau fals. Dacă prin adevăr înţelegem adecvarea unui enunţ la lucrul pe care îl reprezintă, pentru că pasiunea nu conţine nici o calitate reprezentativă care să-i devină imaginea unui obiect, trebuie să conchidem asupra inconsecvenţei filosofilor care, după exemplul lui Ferdinand Alquie, pretind că pasiunile noastre nu sunt decât erorile noastre.

3. Neputinţa raţiunii de a combate o pasiune furnizează o probă contra acestei deducţii. Un om care s-a înşelat pentru că gândea să-şi satisfacă ambiţia urmând studii pe care înclinaţiile nu-i permiteau să le ducă la bun sfârşit poate să-şi îndrepte greşeala da apreciere şi să-şi înceapă o carieră diferită, în mai multă armonie cu capacităţile. Această modificare a conduitei sale nu-i ştirbeşte totuşi ambiţia, care, mereu trează, îşi propune numai alte căi pentru a-şi atinge ţelul. Se înţelege, deci, că pasiunea, pentru Hume, nu este iraţională şi că numai judecata care te însoţeşte poate fi considerată, cu toată rigoarea, greşită.

Pasiunea, sursă de erori

1. Dar se poate emite un enunţ atât de general numai pe baza acestui exemplu? Anecdota povestită de Descartes cu privire la atracţia exersată de femeile saşii asupra persoanei sale necesită mai multă circumspecţie. Căci Descartes, luând cunoştinţă de originea pasiunii sale, este determinat să nu mai simtă nimic în prezenţa acestor femei. Cunoaşterea raţională, conştiinţa clară a trecutului par deci că au puterea să rupă farmecul pasiunii. Astfel că raţiunea face uneori dovada unei puteri pe care Hume nu o bănuia deloc; ea poate într-adevăr, să distrugă o pasiune la fel de bine cum poate corija o greşeală, dându-şi seama de condiţiile care au făcut-o posibilă.
2. Disocierea pasiunii de judecată pare o acţiune mai dificilă decât a crezut Hume. Căci dacă pasiunea nu este iraţională în sine, ea are adesea drept origine o greşeală şi suscită greşeli. Descartes ignoră adevăratul obiect al atracţiei sale atunci când se află în prezenţa persoanelor saşii, pe care crede că le iubeşte cu adevărat. Iar automatismele corporale care îi provoacă emoţia sunt sursa unei supraestimări a calităţii acestora; numai ca rezultat al unei adânci reflecţii, el vede strabismul acestor persoane ca pe un defect.
3. Aşa că psihologii nu ezită să vorbească despre o logică a pasiunilor. Am putea substitui acestei expresii pe aceea a „dialecticii pasiunilor”. Aceasta reprezintă o logică a erorii. Raţionamentele care o alcătuiesc au ca unică funcţie exaltarea unei pasiuni a cărei legitimitate nu este

niciodată pusă la îndoială. Astfel că nu sumbrele sale meditaţii sunt cele care îl îndeamnă pe Othello la gelozie, ci invers, pentru că este gelos, acesta inventează tot felul de motive posibile şi imaginabile pentru a-şi intensifica pasiunea ucigătoare. Raţionamentele sale nu-i folosesc decât pentru a-şi raţionaliza gelozia.

Concluzie

Faptul de a asimila pasiunea unei erori pare deci judicios. Nu există pasiuni fără raţionamente pasionale de justificare. Ne imaginăm cu greu un îndrăgostit intimidat care să nu ridice în slăvi persoana pe care o iubeşte, un ambiţios care să nu pretindă că serveşte interesul general, un gelos care să nu interpreteze gestul cel mai neînsemnat, surâsul cel mai convenţional ca pe o dovadă a trădării sale. Pasiunea se hrăneşte cu o logică periculoasă, unde concluzia este dată şi considerată neîndoielnică înainte ca demonstraţia să fie făcută. Cu alte cuvinte, dacă rigorii îi este posibil să pretindă că pasiunea nu este raţională în sine, trebuie să admitem totuşi că efectul cel mai curent este de a falsifica exerciţiul normal al judecăţii.

Filosofia şi limbajul

Din această perspectivă, „problema limbajului” se rezumă la raportul existent între nume şi natura sa, pe de o parte, şi între nume şi Forma inteligibilă pe care o desemnează, pe de altă parte. În ceea ce priveşte numele, nu ar trebui să ne întrebăm decât dacă este apt să evidenţieze în mod clar o esenţă separată de sensibil. Acest aspect poate fi evaluat în mod corect doar de acela care se consacră analizei sensibilului şi a inteligibilului, şi anume filosoful. Platon pare să sugereze că doar acesta este capabil să se slujească de nume în conformitate cu natura sa, să îl transforme într-un instrument care îl va ajuta să separe esenţele. El este singurul care ştie ce este limbajul şi care are privilegiul să considere limba în lumina fixă a ideii. Doar filosoful reuşeşte să înţeleagă faptul că limbajul nu este nici o dublură naturală a lucrurilor, nici o instituţie convenţională, ci el este înainte de toate instrumentul care serveşte la căutarea, atingerea şi descrierea Formelor inteligibile. Putem încheia acest capitol spunând că limbajul este în mod *esenţial* un mijloc de gândire, iar ştiinţa limbajului este posibilă numai în filozofie. În acest sens, un nume *propriu* al filosofului ar putea fi acela de „practicant al dialogului”, în limba greacă – *dialectician.*

Limbaj şi fenomene

Sarcina noastră este realizarea unei investigaţii pozitive a limbajului şi a discursului, examinate pentru ele însele şi ale căror funcţii, natură şi limite trebuie puse în lumină. Prima enigmă ce trebuie rezolvată este aceea a raportului dintre limbaj şi realitatea fenomenală: cum putem raporta *logos*-ul uman nu la universul Ideilor, ci la lucrurile care se manifestă – sau *pe care* le manifestă?

Putem admite că limbajul nu face front comun cu ceea ce exprimă: există, deci, o distanţă între cuvintele din limbă şi lucrurile sau starea de lucruri la care limba se referă. Însă faptul că limbajul se referă la altceva în afară de el însuşi face ca raportul dintre discurs şi obiect să fie şi mai problematic. Pentru a înfăţişa această dilemă, putem spune mai întâi că limbajul *semnifică* realitatea. Prin aceasta se înţelege că el face referire la ea fără a o imita şi într-o manieră non-imediată. Aceasta este teoria ce-i poate fi atribuită lui Aristotel, deoarece el afirmă că „sunetele emise prin voce sunt simboluri ale stărilor sufleteşti”. Conform afirmaţiilor lui Aristotel, stările sufleteşti seamănă în mod natural cu lucrurile care le corespund şi sunt, deci, identice în cazul oamenilor. Acest lucru nu este valabil şi pentru cuvinte, care nu se referă la realitate în virtutea unei legături naturale, ci datorită faptului că sensul lor le-a fost impus prin convenţie. Putem considera că stările sufleteşti sunt imediat substituibile lucrurilor, dar nu şi cuvintele: „Este imposibil să aducem în cadrul discuţiei chiar lucrurile, dar, în locul lor, trebuie să ne slujim de numele lor ca de nişte simboluri”, însă „numele sunt în număr limitat, în timp c lucrurile sunt infinite la număr.”

Trebuie să remarcăm că fenomenul semnificaţiei este distinct de cel al adevărului. Discursul este şi el semnificativ, indiferent dacă este adevărat sau fals. Să utilizăm, de pildă, un verb, în conformitate cu sensul său: el este semnificativ prin sine-însuşi, dar nu „semnifică încă decât că un lucru este sau nu este". De asemenea, un nume precum „cerb" are o semnificaţie, fără a fi nevoie ca pentru aceasta să afirmăm sau să negăm existenţa acestui animal. După cum arată Pierre Aubenque, „semnificaţia nu are prin ea însăşi o influenţă existenţială". Însă, în cadrul operaţiei de *judecată*, discursul „se deplasează oarecum către lucruri, tinde să suprime distanţa care îl separă de ele" pentru a le surprinde în relaţia lor reciprocă de compoziţie sau divizare. Judecata care afirmă sau neagă ceva despre altceva şi care poate fi adevărată sau falsă prezintă, în opinia lui Aristotel, o capacitate de dezvăluire sau manifestare. Acest tip deosebit de *logos* reprezentat de raţionamentul afirmativ se numeşte „apofantic", adică el prezintă lucrurile prin ele însele şi pornind de la ele. Discursul apofantic este *punerea în lumină* a fenomenelor. Ceea ce acest discurs afirmă provine chiar din sursa lucrurilor despre care vorbeşte, la care se referă. Adevărul lui constă în dezvăluirea, în manifestarea (în sensul prim al cuvântului) lucrurilor despre care vorbeşte. Dacă discursul adevărat descoperă astfel lucrul, putem spune că discursul fals îl acoperă; el îl oferă totuşi la rândul lui, dar nu prezintă ceea ce *este* cu adevărat, ci ceea ce *nu este*.

Prin ce este atât de primordială această funcţie de dezvăluire a cuvântului, cel puţin în cazul judecăţii? Poate că fenomenele nu se manifestă singure, ci *invocă logos*-ul. Este ca şi cum limbajul face doar referire la lucruri, dar, pe de altă parte, el facilitează raportul dintre om şi ceea ce se arată ca atare: „ce ar trebui să facă cel care vorbeşte – se

întreabă Aristotel –, dacă lucrurile ar apărea prin propria lor putere şi nu ar mai avea nevoie de *logos*?". În orice caz, se pare că, în opinia lui Aristotel, această funcţie de dezvăluire a *logos*-ului (specifică poate unui anumit tip de discurs) trebuie considerată în general ca proprietatea sau virtualitatea fundamentală a limbajului, în raport cu care fenomenul semnificaţiei nu ar fi poate decât secundar şi derivat: „Limbajul, dacă nu se manifestă, nu-şi va împlini opera proprie", citim în Retorica.

Să revenim la ceea ce arătam mai sus: după cum afirma Aristotel, absenţa unei asemănări perfecte între discurs şi lucruri se datorează decalajului existent între numărul limitat de cuvinte şi pluralitatea definiţiilor acestora, pe de o parte, şi, pe de altă parte, între cuvinte şi multiplicitatea nedefinită a lucrurilor. În acest punct, „drama limbajului uman", după cum o numeşte Pierre Aubenque, pare să fie rezolvată: faptul că nu putem vorbi despre un anumit lucru special fără a trece mai întâi prin generalitatea unui termen sau concept, sau „omul vorbeşte mereu la modul general, în vreme ce toate lucrurile sunt particulare". Prin aceasta trebuie să înţelegem că este imposibil să se stabilească o corespondenţă riguroasă, termen cu termen, între cuvinte şi lucruri. Altfel spus, „este inevitabil ca mai multe lucruri să fie semnificate prin unul şi acelaşi nume". Trebuie deci ca un singur cuvânt să indice mai multe lucruri. Cum putem discuta şi cum ne putem înţelege dacă este adevărat că echivocul şi omonimia sunt inevitabile şi că dacă „nu indicăm un lucru separat, nu semnificăm absolut nimic?". Dacă un cuvânt prezintă mai mulţi semnificanţi (un termen are două dimensiuni: dimensiunea sonoră, fonetică, a cuvântului se numeşte *semnificant*; obiectul sau fiinţa desemnată prin această dimensiune sonoră se numeşte *semnificat*),

ca orice substantiv comun (de pildă, „cal”), care poate servi la desemnarea unei pluralităţi de obiecte individuale ce aparţin aceleiaşi specii, acest fapt nu are nici o consecinţă nefastă. Dar dacă el are mai mulţi semnificanţi, ca de exemplu cuvântul „sens” (care poate însemna „direcţie” sau semnificaţie), riscul unei confuzii sau neînţelegeri este foarte mare. Cum ne putem lua măsuri împotriva devierii de sens sau paralogismului, din cauza cărora, în cursul unei argumentaţii, acelaşi cuvânt este utilizat în diferitele sale accepţii? Aristotel propune, ca o sarcină preliminară a filosofiei (dar care riscă să se dovedească nedefinită), să se distingă pluralitatea sensurilor fiecărui termen pentru a putea determina oricând care dintre aceste sensuri este vizat de către un interlocutor. Aristotel afirma, nu fără optimism că discuţia nu s-ar mai depărta de subiect de îndată ce am „clarifica diferitele sensuri ale unui termen” şi am repera „asupra căruia interlocutorul îşi va îndrepta spiritul prin pronunţarea unei aserţiuni”. Să reţinem deocamdată ideea conform căreia sensul unui cuvânt depinde de intenţia de semnificare ce-l animă pe cel care foloseşte termenul respectiv. Ne putem întreba dacă metoda preconizată de Aristotel poate fi pusă în *practică*. Oare faptul că echivocul termenilor din limbajul comun este inevitabil nu impune filosofului precauţii mai radicale? Poate că, în loc să distingem între diferitele sensuri ale fiecărui termen, ar putea să normalizăm limba conform unei necesităţi de univoc. Am putea chiar să înlocuim limba vulgară, în mod clar purtătoarea a unei cantităţi prea mari de ambiguităţi, care îngreunează procesul de căutare a adevărului, cu o *limbă filosofică* în cadrul căreia fiecare cuvânt ar poseda o singură semnificaţie cunoscută şi tangibilă şi fiecare noţiune sau idee ar fi exprimată printr-un singur termen fix sau semn ales în mod arbitrar pentru a îndeplini acest ţel. Altfel spus,

poate că filosoful ar trebui să se dedice căutării unei limbi perfecte. *Poate filosofia să inventeze o limbă?*

Obiectud lingvisticii

Proiectul filosofic al unei limbi perfecte şi imuabile nu are sorţi de izbândă, afirmă Saussure. Nici o limbă nu poate fi pe deplin controlată de creatorii săi. Limba este o moştenire istorică aflată într-o evoluţie permanentă, nu un produs, rodul spiritului calculat şi chibzuit. Chiar dacă omul ar putea crea o limbă, aceasta i-ar scăpa de sub control în momentul în care ar fi adoptată de comunitatea lingvistică. „Omul care ar pretinde că poate crea o limbă imuabilă şi pe care posteritatea ar trebui să o accepte ca atare, ar semăna cu o găină care ar cloci un ou de raţă", spune Saussure; „limba zămislită de el ar fi luată pe sus, chiar fără voia ei, de torentul care antrenează toate limbile".

Ce este limba? Cea mai simplă variantă de răspuns oferită de Saussure este următoarea: este „limbajul fără cuvânt". Prin aceasta se înţelege partea socială a limbajului (cuvântul este un act individual), exterioară individului, care nu o poate modifica după propriul său plac (ca şi cum ar depinde de un anumit contract social tacit), şi distinctă de cuvânt. Astfel, ne putem dezobişnui de vorbire, fără însă a pierde şi capacitatea de înţelegere a limbii. Din această nouă perspectivă decurge necesitatea de a reveni asupra definiţiei omului ca fiinţă vorbitoare: „Nu limbajul vorbit îi este caracteristic omului, subliniază Saussure, ci facultatea de a constitui o limbă". Vorbirea este inclusă în cadrul unei limbi, dar dacă omul nu este înzestrat cu organele de fonotaţie, limba s-ar putea dispensa de cuvânt.

În ce constă această instituţie socială atât de preţioasă pe care o numim limbă? Saussure o consideră un sistem de semne articulate cărora le corespund tot atâtea idei distincte ale fiinţelor care le utilizează. Desigur că în societate există şi alte

sisteme de semne: semnale maritime sau militare, rituri, formule de politeţe. Limba este însă cel mai întins dintre aceste sisteme. Ştiinţa care are ca obiect limba trebuie să fie considerată ca făcând parte dintr-o ştiinţă mai generală, al cărei obiect de studiu este rolul semnelor în cadrul vieţii sociale. Această ştiinţă se numeşte semiologie. Semnele lingvistice nu sunt nici abstracţii, nici simple realităţi materiale, ci, după cum afirmă Saussure, ele sunt entităţi particulare deoarece „există în creier". Domeniul lingvisticii nu este de natură psihică (ea nu se axează pe pronunţarea afectivă a cuvintelor, sunetelor, care ţin de vorbire), ci mai degrabă se intersectează cu terenul psihologiei sociale: „În fond, totul este psihologic în cadrul limbii". Astfel, studiul limbii este „exclusiv psihic" şi nu datorează nimic bogăţiei, fizicii sau metafizicii. În ceea ce priveşte limba, ea nu este nici organism, nici realitate naturală: pa scurt, este un obiect *formal.*

Conceptul de semn lingvistic

O ştiinţă poate fi fondată doar de delimitarea câmpului său de obiecte şi prin definirea conceptelor sale fundamentale. Obiectul unic şi integral al lingvisticii este limba, în calitatea sa de comoară socială păstrată în creierul fiecărui subiect vorbitor. Rămâne să determinăm conceptul de „semn lingvistic”.

Ce este un semn? Nu este o realitate naturală, ci este un obiect concret al naturii „psihice”. Semnul asociază două elemente, inseparabile unul de altul, precum cele două feţe ale colii de hârtie. Nu este vorba de nume şi de lucru, nici de sunet şi sens, ci, mai precis, de „amprenta psihică” a sunetului asupra creierului, pe care Saussure o numeşte *semnificant*, şi de conceptul care îi este asociat, sau *semnificatul*. Cele două elemente nu sunt opuse, precum sunetul şi trupul omenesc, ci indisociabile precum hidrogenul şi oxigenul din apă.

Care sunt principalele caracteristici ale acestei „entităţi psihice cu dublă faţă” care este semnul? Prima este caracterul arbitrar, adică non-natural şi fortuit al legăturii dintre semnificant şi semnificat. Astfel, semnul „bou” corespunde semnificantului b-o-u sau o-c-s în engleză. În nici unul dintre aceste două cazuri nu putem observa o legătură naturală, în cadrul realităţii, între semnificant şi semnificat.

Astfel, putem remarca o opoziţie între semnul lingvistic şi simbol, care prezintă cel puţin un început de legătură naturală cu ceea ce simbolizează: „simbolul dreptăţii balanţa, nu ar putea fi înlocuit cu orice altceva, ca de pildă un car”. În al doilea rând, trebuie remarcat caracterul linear al semnificantului lingvistic, „de natură

auditivă". El se întinde în timp, ceea ce nu este cazul semnificanţilor vizuali ca, de exemplu, semnalele maritime. Semnificanţii acustici formează un lanţ. A treia trăsătură ce trebuie reţinută este caracterul deopotrivă muabil şi imuabil al semnului. El este imuabil în măsura în care, deşi din perspectiva semnificantului, semnificantul pare ales în mod deliberat, el nu poate fi totuşi modificat după bunul plac al subiectului vorbitor sau al comunităţii lingvistice: „Toate societăţile au cunoscut limba ca un produs moştenit de la generaţiile precedente şi care trebuie luat ca atare". De altfel, semnul rezistă la orice intervenţie arbitrară din partea noastră, tocmai pentru că el are un caracter arbitra: „Nu există nici un motiv pentru care ar trebui să preferăm *soeur*, şi nu *sister*. Noi nu cunoaştem altă lege decât tradiţia, datorită faptului că semnul este arbitrar". Ar fi deci o acţiune iluzorie şi lipsită de sens să pretindem că putem revoluţiona limba sau că o putem supune legilor noastre. Dar ar trebui să adăugăm că semnul este în acelaşi timp, şi în aceeaşi măsură, muabil şi imuabil, iar timpul care ajută la menţinerea identităţii limbii este de asemenea un factor al evoluţiei sale. Evoluţia limbii constă în deplasarea raportului dintre semnificat şi semnificant. Astfel, latinescul *necare* (care înseamnă *a ucide*) se transformă în franceză în *noyer*, cu sensul de *a îneca*. Ce s-a întâmplat? „Legătura dintre idee şi semn a fost slăbită şi a avut loc o alunecare în raportul lor". Dar de unde provin toate aceste schimbări? În mod sigur, nu din limba ca atare – ea nu se poate modifica singură –, ci din vorbire. Fiecare „inovaţie" este lansată de câţiva indivizi înainte de a fi preluată de toţi vorbitorii şi de a deveni normă.

Însă, acest caracter dublu, muabil/imuabil al semnului lingvistic poate constitui o sursă de dificultăţi pentru lingvistică. Studiul limbii se

confruntă cu două tipuri de fenomene, în funcţie de tendinţa sa de a se situa pe „axa simultaneităţii lor” sau pe „axa succesiunilor”. Pe de o parte, intrăm în contact cu o ordine coerentă şi cu legi stabile, iar pe de altă parte, cu fenomene de modificare, transformare. Oare lingvistica ar trebui să privilegieze unul din aceste aspecte, în raport cu celălalt? Le poate analiza pe amândouă fără a se scinda în două discipline distincte?

Dualitatea internă a lingvisticii şi noţiunea de „valoare lingvistică”

Importanţa acordată de lingvistica Saussure noţiunii de valoare prezintă o consecinţă importantă din punct de vedere filosofic: ea permite efectuarea unei distincţii între lingvistică şi abordarea filosofică tradiţională a limbajului, care se bazează pe semnificaţie şi modurile sale. Prin definirea limbii ca un „sistem de valoare”, nu este plasată în primplan semnificaţia, ci o noţiune care trimite la „cu totul altceva”. În opinia lui Saussure, raportul semnificaţiei are loc între semnificat şi semnificant; o analiză a semnificaţiei unui termen poate face abstracţie deci de trăsăturile diferenţiale care îl disting de alt termen atât în planul semnificantului, cât şi al semnificatului. Acest lucru nu este valabil şi în cazul definirii expresiei lingvistice prin raportarea la noţiunea de valoare. De exemplu, *sheep* şi *motoun* au aceeaşi semnificaţie. Ele sunt sinonime, dar nu şi termeni echivalenţi: valoarea lor diferă deoarece, pentru a evoca oaia friptă şi servită la masă, limba engleză va folosi termenul *mutton*, nu *sheep*. Limba engleză conţine deci un cuvânt care nu are un corespondent în franceză. De asemenea, în limba franceză se foloseşte expresia „louer une maison” (a închiria o casă), indiferent dacă acea casă este oferită sau luată cu chirie, dacă acţiunea este efectuată de un proprietar sau un chiriaş. Limba germană utilizează doi termeni distincţi, *mieten* şi *vermieten* (a lua cu chirie şi a da cu chirie). Putem afirma că ambii termeni din germană sunt sinonimi cu „louer”, dar este evident că ei nu au aceeaşi valoare.

Aceste exemple ne îndreptăţesc să ne îndoim de faptul că există, între limbi, termeni cu adevărat

echivalenţi. Posibilitatea unei traduceri integrale depinde de această supoziţie. Dar Saussure, deoarece percepe sensul mai degrabă ca valoare, nu ca semnificaţie, refuză concluzia menţionată, respinge posibilitatea unei traduceri perfecte a expresiilor lingvistice: „Dacă toate cuvintele ar reprezenta concepte date dinainte, ar exista în toate limbile termeni care ar corespunde exact sensului lor; *însă lucrurile nu stau deloc aşa*.” Limbile sunt complet distincte, ele nu traduc fiecare în felul ei un fond comun de semnificaţii, disponibil şi inalterabil. Astfel este detronată utopia limbii perfecte şi universale, care nu poate exista decât în condiţiile unei independenţe a sensului faţă de întruparea sa în limbă- ca şi cum ceea ce poate fi uşor de conceput şi enunţat în mod clar nu depinde de specificul fiecărei limbi. „Se poate întâmpla – afirmă Descartes – ca, după ce am auzit un discurs, să nu putem spune în ce limbă a fost pronunţat”. Noţiunea de „evaluare lingvistică” sugerează că diversele limbi nu sunt doar vehicule neutre pentru un sens permanent identic cu el însuşi.

Lingvistica lui Saussure a reuşit să definească limba ca un obiect formal, ireductibilă la orice realitate naturală. Totuşi, deşi această derealizare a limbii efectuată de Saussure este foarte preţioasă, ea nu trebuie să treacă cu vederea o lacună şi anumite dificultăţi prezente în principiile lingvistice. Lacuna se situează la nivelul înţelegerii raportului dintre discurs şi lume. Saussure conservă o atitudine evazivă şi negativă în această privinţă. El notează că ar fi o greşeală să ne imaginăm că „legătura dintre un nume şi un lucru este o operaţie foarte simplă”, dar nu avansează prea mult în determinarea pozitivă a esenţei acestui raport, deoarece modul său de abordare a fenomenelor lingvisticii se rezumă la limbă. În ceea ce priveşte realizările metodologice, avem de-a face cu un punct nevralgic: dacă localizăm limba

„în creier” nu ar însemna să ne întoarcem la concepţia non-substanţialistă şi non-naturalistă a limbii? Putem fi satisfăcuţi de *psihologismul* lui Saussure, care concepe semnificatul ca o „amprentă psihică”, semnificatul ca o altă faţetă, şi ea „psihică”, a semnului, legată de prima printr-o misterioasă lege psihologică a asocierii, iar limba ca un obiect concret în care „totul este psihologic”?

Ar merita să încercăm un alt gen de abordare, care nu ar bazată pe studiul pozitiv al *faptelor* psihice concrete survenite, ci pe înţelegerea directă a *esenţei* trăirilor din conştiinţa noastră, prin utilizarea semnificativă a limbajului – ca, de pildă, conştiinţa semnului şi intenţia de semnificaţie, dorinţa de a spune -, precum şi a *raporturilor de esenţă* care pot exista între aceste trăiri. Astfel am putea studia dintr-un unghi nou problema raportului dintre discurs şi obiectului său, care ar implica poate o redefinire a obiectului de semnificaţie: utilizarea şi înţelegerea unei expresii lingvisticii reprezintă poate doar *orientarea către lume* prin intermediul lor.

Indiciu şi exprimare: comunicare şi monolog

În primul rând, Husserl încearcă să distingă trăsăturile specifice ale semnelor lingvisticii, care le deosebesc de alte semne. Pentru aceasta, el sugerează o comparaţie între cele două mari clase de semne: cele care au o semnificaţie, expresiile, şi cele care doar fac referire la o *realitate* exterioară lor, şi anume *indiciile*. Un indiciu este un semn care există doar prin intermediul realităţilor naturale, astfel încât perceperea existenţei sale provoacă în acelaşi timp şi convingerea că obiectul pe care îl indică există cu adevărat. Astfel, dacă adulmec un miros de fum, mă conving instantaneu de prezenţa unui foc, indicat de acel fum; sau, înainte, oamenii se întrebau dacă observarea unor orificii pe Marte ar putea fi considerată un indiciu care atestă existenţa marţienilor. Indiciul este deci o realitate materială a cărui existenţă „depune mărturie" despre o altă existenţă şi ne „îndeamnă", într-o manieră imediat perceptibilă, să „admitem că şi celălalt există". Expresia este un semn a cărui existenţă nu e nevoie să fie percepută de simţuri şi care nu face referire la o realitate naturală, ci la o semnificaţie. Modalitatea sa de existenţă va fi determinată pozitiv, dar deocamdată este suficient să reţinem că ea nu este reductibilă la ceea ce este se obicei numit „realitate".

Fără îndoială, dacă acceptăm postulatul sensului comun, exploatat sistematic de lingvistică, ar rezulta că limba este un instrument care serveşte la comunicare. Deoarece, după Husserl, în cadrul comunicări, cuvintele interlocutorului nu pot fi înţelese de interlocutor decât dacă sunt rostite, percepute de ureche şi înţelese de cel căruia i se adresează discursul ca semne ale prezenţei, în

spiritul vorbitorului, a unor „gânduri” sau „trăiri psihice” despre care el încearcă să informeze ascultătorii prin discursul său. Pe scurt, „*expresiile* funcţionează în discursul comunicativ în calitate de *indicii*”, ele îndeplinesc o funcţie *de informare*. Însă ele nu-şi pierd statutul de expresie: dacă îi spun unei persoane care nu înţelege limba că „2 plus 2 fac 4”, aceste cuvinte vor fi înţelese de interlocutor, *pe de o parte*, ca o expresie a semnificaţiei lor obiective, acea egalitate aritmetică de sine stătătoare, care nu se modifică indiferent de persoana care pronunţă aceste cuvinte, dacă ea este sau nu sinceră; pe de *altă parte*, mesajul poate fi perceput ca un indiciu al existenţei, în fiinţa mea, a unor trăiri psihice concrete. Ele pot fi de două categorii: dacă interlocutorul meu este dispus să creadă că ştiu despre ce vorbesc, el se poate considera informat cel puţin că eu efectuez actele de conştiinţă care îngăduie să se confere un *sens* aspectului *sonor* al cuvintelor; dar, dintr-o perspectivă mai largă, am putea afirma că vorbele rostite de mine se constituie în indicii care arată o altă realitate psihologică, şi anume faptul că eu *judec* că doi plus doi fac patru. Proferarea efectivă de cuvinte într-o situaţie de comunicare formează o *informaţie* care are un conţinut îngust şi unul larg, ce nu pot fi deosebite întotdeauna cu uşurinţă.

Analiza acestui exemplu arată că, în cadrul comunicării, funcţia expresivă (sau de *semnificaţie*), caracteristică semnelor lingvistice, se îmbină cu o altă funcţie, a *indiciilor*, care însă nu le este specifică deoarece ea ar putea fi îndeplinită şi prin gestica trupului sau prin nişte mormăieli animalice. În cadrul discursului comunicativ, *semnificaţia* expresiilor este parazitată de funcţia lor indicatoare. Aceasta este o dovadă a limitelor comunicării: eu pot doar să-l *informez* pe celălalt despre existenţa, în fiinţa mea,

a unei anumite stări mentale, dar nu i-o pot comunica astfel încât el să o împărtăşească cu mine. Trăirile psihice nu pot fi împărtăşite, ele nu sunt „comunicabile” ca, de exemplu, o boală. Dacă eu spun cuiva „te iubesc”, acest enunţ nu îi îngăduie destinatarului să simtă, să îşi dea seama ce resimt eu pentru el; prin cuvinte reuşesc doar să-l invit să admită existenţa acestor sentimente, presupunând că ştie despre ce vorbesc, adică este capabil să reproducă sau să-şi imagineze fapte psihice asemănătoare (dar niciodată identice) cu cele pe care eu le prezint în acel moment. Este necesar un act de credinţă: trăirile psihice ale unei persoane nu ne sunt accesibile la origine, nu sunt resimţite de noi „în carne şi oase”, aşa cum se întâmplă cu propriile sentimente. În mod paradoxal, însuşi *faptul* comunicării prin limbaj, în calitate de *informaţie* care suplineşte un acces direct la o viaţă psihică, alta decât a noastră, evidenţiază în mod clar limitele „comunicării” între oameni. „Comunicăm” deoarece nimeni nu poate experimenta „trăirile” celuilalt. În realitate, noi existăm singuri: dovada este că vorbim între noi.

În consecinţă, funcţia de semnificaţie specifică expresiilor nu se manifestă în *stare pură* în domeniul comunicării şi al informaţiei. Trebuie deci să ne întrebăm ce domeniu să alegem, ce tipuri de exemple să analizăm pentru a avea şansa să accedem la acea manifestare pură a semnificaţiei sau, cu alte cuvinte, a fenomenului limbii.

Semnificaţia şi raportarea la obiect

Cum putem caracteriza procesul de înţelegere a unui cuvânt? Husserl refuza să vadă în acest proces succesiunea a două experienţe distincte, dintre care una ar consta în perceperea unei realităţi sensibile (semnificantul sonor sau vizual), iar cealaltă în dorinţa de a atinge obiectivitatea la care semnul face referire. În realitate, ceea ce distinge conştiinţa de semnul percepţiei exterioare obişnuite este faptul că nicicând semnul nu este vizat pentru el însuşi. Semnul nu este *vizat* de conştiinţă. Semnul, sau mai degrabă reprezentarea perceptivă sau imaginară a semnului, nu face decât să suscite în noi actul dătător de sens, adică să ne orienteze interesul în direcţia obiectului. Obiectul-semn se impune atenţiei doar când încetează să funcţioneze ca semn şi deci să orienteze atenţia către altceva, diferit de el. altfel spus, el devine o *temă* pentru conştiinţă doar când acesta nu mai percepe caracterul său de semn şi îl observă ca pe un lucru exterior oarecare. Cuvintele limbii nu pot fi considerate realităţi naturale decât dacă încetăm să le înţelegem, „dacă suntem poate absorbiţi de un timbru deosebit al vocii sau de caracterul ciudat al pronunţiei”.

Dacă înţelegem o expresie, înseamnă că nu îi mai acordăm atenţie şi ne orientăm către obiectul vizat prin actul dătător de sens. Dacă acest obiect nu este sau nu poate fi oferit intuiţiei, aceasta nu afectează semnificaţia expresiei. Ea poate rămâne doar intenţională, vizată *degeaba*, care se dispensează de orice reprezentare, chiar şi imaginară, a ceea ce se vizează. Expresia *pătrat rotund* este astfel înzestrată cu o semnificaţie obiectivă, perfect inteligibilă, chiar dacă nu ne

putem imagina sau găsi în lumea reală nici un obiect care să îi corespundă. Este o expresie din punct de vedere logic, un contrasens. Dar nu este complet străină de sfera sensului ca, de pildă, anumite sonorităţi lipsite de orice legătură logică (de exemplu, expresia *verde este unde*). Trebuie să facem o distincţie clară între *contrasensuri* sau absurdităţi logice, care prezintă în oarecare sens, şi *nonsensuri*.

Uneori, obiectele sau stările de lucruri vizate prin expresiile lingvistice sunt în acelaşi timp *date* conştiente. Îl numesc pe „Pierre" în prezenţa lui Pierre, spun „această hârtie este albă" uitându-mă la o foaie albă pe care aş vrea să scriu o disertaţie sau un poem. În asemenea cazuri, *referinţa* sau relaţia dintre expresie şi obiectivitatea vizată se *realizează*. Putem afirma atunci că are loc o fuzionare între actele dătătoare de sens şi alte acte care confirmă, subliniază sau ilustrează intenţia de semnificaţie. Aceste acte care *îndeplinesc semnificaţia* sunt remarcabile, în opinia lui Husserl, deoarece nu se adaptează doar momentelor „materiale" ale expresiei („hârtie", „albă"). Chiar şi „formele" (ca, de exemplu, „este") „îşi află împlinirea", sunt confirmate de percepţie. În actul de identificare între ceea ce este spus şi ceea ce este observat, obiectul vizat ne este înfăţişat în *forma* în care este vizat. Cu alte cuvinte, chiar şi momentele formale ale expresiei „este", „şi", „sau", adică toate categoriile logice (verbul „a fi", conjuncţii, disjuncţii), pot fi *date*, „intuite" sau înţelese prin evidenţă. *Faptul* de îndeplinire integrală a intenţiei de semnificaţie care animă unele enunţuri ne determină să admitem existenţa unei alte intuiţii, diferită de intuiţia sensibilă, de care poate fi comparată cu ea prin funcţia sa universală de oferire – ea nu concretizează prezenţa unor „lucruri", ci a unor categorii logice: Husserl sugerează denumirea de

intuiţie categorială. Ea este condiţia ce trebuie îndeplinită pentru existenţa unei îmbinări perfecte între un enunţ şi „sensul său împlinitor”. Datorită ei, orice spunem îşi poate găsi confirmarea într-o „percepţie” şi nici un moment al discursului nu este vizat degeaba, în gol.

Fenomenul semnificaţiei, considerat global (având în vedere nu doar intenţia de semnificaţie, ci şi împlinirea, materializarea acestei intenţii), prezintă deci un paradox. Pe de o parte, semnificaţia este *intenţie*, orientare-către , o intenţie care depăşeşte orice prezenţă, orice intuiţie posibilă. Aceasta este cazul obiectelor fictive (centaurul), imposibile (un munte de aur) sau absurde (un pătrat rotund). Pe de altă parte, semnificaţia percepută ca „sens concretizator” este saturată de prezenţă, *oferă* date dincolo de limitele percepţiei sensibile. Considerat prin prisma fenomenului capital al semnificaţiei, limbajul apare drept ceea ce pregăteşte un muritor, simultan şi pe rând, pentru pura absenţă a ceea ce nu va deveni niciodată fenomen şi pentru o revărsare de prezenţă care se materializează în persoana şi chiar în fiinţa ca atare. Acesta este sufletul limbii – lupta, prin intermediul cuvântului, dintre absenţă şi prezenţă.

Limbajul şi moartea

Ce se întâmplă atunci când, pentru a cita cuvintele lui Descartes, „un om deschide gura, mişcă limba şi răsuflă”? cuvintele rostite de el nu sunt elemente transparente ale unui cod care îngăduie desemnarea abstractă a lucrurilor. Însă rolul lor nu este doar de a transmite cuiva un mesaj, ca şi cum vorbirea ar fi echivalentă cu actul de a strecura o monedă în buzunarul celui căruia ne adresăm. Limba nu este nici un cod lipsit de profunzime istorică, nici o unealtă în slujba comunicării. Dacă reducem semnificaţia la desemnare, iar cuvântul la informare, abolim distanţa care leagă, dar şi separă cuvântul de lucru şi, ca şi cum lucrurile erau date dinainte disponibile pentru necesităţile noastre, evacuăm operaţia iminentă a cuvântului, care constă în concretizarea realităţii respective. După cum arată Emmanuel Martineau, „desemnarea este transparentă, dar voalează prezenţa; monstrarea este opacă, dar permite accesul”.

Discursul, departe de a se mărgini la desemnare, ar fi la origine monstrare. Desemnarea echivalează cu raportarea imediată la realitate, înlocuind-o cu substitute reprezentative improbabile. După cum afirma şi Aristotel, *logos*-ul este, prin profunzimea caracterului său opac, nu atât indicator, cât apofantic: el înfăţişează lucrurile, chemându-le la prezenţă. Husserl adaugă, în numele unei concepţii internaţionale a semnificaţiei, că *logos*-ul ne deplasează către lucruri.

Cuvântul viu şi scrierea

„Am auzit spunându-se că, pe lângă Nomeratis, în Egipt, există o veche divinitate locală, chiar aceea a cărei problemă sacră este o pasăre pe care ei o numesc, după cum ştii, ibis; numele acestei divinităţi este Theuth. El este primul care a descoperit cifrele, şi calculul, şi geometria, şi astronomia, precum şi jocul de table şi zaruri şi, în fine, scrierea. Or, în acea vreme, peste tot Egiptul domnea Thamous. Theuth, venind la el, i-a făcut o demonstraţie a acestor arte şi i-a spus că trebuie să le transmită şi celorlalţi egipteni. Dar Thamous l-a întrebat care ar putea fi utilitatea fiecărei arte; şi, în timp ce Theuth îi dădea explicaţii, Thamous, după cum le considera (bune sau rele), când le elogia, când le critica. Dar când a ajuns la scriere: „Iată, o rege, spuse Theuth, ştiinţa care îi va înzestra pe egipteni cu mai multă cunoaştere, ştiinţă şi memorie; cu ajutorul ştiinţei şi al memoriei a fost descoperit leacul (*pharmakon*)”, Thamous i-a replicat: „Tu care eşti părintele scrierii, îi atribui puteri contrare celor pe care le posedă cu adevărat. De fapt, această artă va sădi uitarea în sufletul celor care o vor deprinde pentru că ei vor înceta să-şi exercite memoria; punându-şi încrederea în scris, ei vor îndeplini actul rememorării din exterior, graţie amprentelor străine, şi nu din interior, graţie lor înşişi; deci, tu nu ai găsit leacul prin memorie, ci prin rememorare. Cât despre ştiinţă, ceea ce tu îi înveţi pe discipolii tăi nu este realitatea, ci o aparenţă. Atunci când, datorită ţie, vor fi la curent cu multe lucruri, fără a primi învăţătură, vor părea că au multe cunoştinţe, când, de fapt, în majoritatea cazurilor, nu vor şti nimic; în plus, vor deveni insuportabili în domeniul lor, pentru că vor fi un simulacru de savanţi, şi nu adevăraţi savanţi”.

(Platon – *Phedra* sau Despre Frumos)

1. *Situarea textului*. Phedra se prezintă ca o critică formală şi filosofică la adresa unui discurs scris de Lysias. La sfârşitul discuţiei, Socrate extinde dezbaterea către problema mai generală a raporturilor dintre cuvânt şi scriere. După cum este caracteristic operei lui Platon, cuvintele lui Socrate iau forma unei fabule: şi anume, aceea a inventării scrierii de către o ingenioasă zeitate egipteană şi a evaluării critice a acestei tehnici noi de către zeul zeilor.
2. *Obiectivul textului*. Platon realizează o antiteză între cuvântul vorbit şi discursul scris, comparabilă cu o cunoaştere autentică şi, respectiv, o simplă informaţie. Discursul este înfăţişat ca o simplă imagine pictată a cuvântului care înlesneşte doar stocarea şi, eventual, rememorarea unui conţinut posibil de cunoştinţe, fără însă a permite dobândirea acestora sau a garanta stăpânirea lor. cine se crede învăţat pentru că a citit mult se înşeală amarnic.
3. *Desfăşurarea textului*

— prima etapă (→ „a fost găsit leacul”): *inventarea scrierii şi calităţile pe care i le atribuie inventatorul său.* Detaliile din text sunt semnificative: pe lista invenţiilor lui Theuth se găsesc, pe de o parte, ştiinţele veritabile (aritmetica, geometria, astronomia), iar pe de altă parte, activităţile neserioase (jocurile de noroc şi scrierea). Termenul-pivot al textului este tradus prin „leac”. Grecescul *pharmakon* semnifică *în acelaşi timp* „otravă” şi „leac”. Theuth îl percepe în prima sa accepţie, iar Thamous în a doua.

— a doua etapă (de la „Thamous” şi până la „nu ai găsit leacul”: *prima critică emisă de Thamous.* Scrierea, în aparenţă un avantaj, este de fapt adversara memoriei (care nu are nevoie de semne, fiind o activitate a sufletului asupra lui însuşi). În cel mai bun caz, scrierea, în calitate de punct de sprijin exterior, poate servi drept auxiliar al rememorării.

— a treia etapă („Cât despre” → sfârşit):*a doua critică*. Scrierea nu ne oferă cunoaştere. Cunoaşterea autentică este, de fapt, memorarea de către suflet a percepţiei Formelor inteligibile, înainte ca acestea să se întrupeze. Adepţii cărţilor pot fi cei mai înverşunaţi adversari ai ştiinţei, deoarece ei îşi închipuie doar că sunt savanţi.

Limba şi înţelegerea

„Care este funcţia de bază a limbajului? De a stabili o comunicare în vederea unei cooperări. Limbajul transmite porunci şi avertismente. El ordonă sau descrie. În primul caz, este vorba de un îndemn la acţiune imediată; în a doua situaţie, el semnalează obiectul sau una din calităţile acestuia în vederea unei acţiuni viitoare. Dar, în ambele cazuri, el are o funcţie industrială, comercială, militară, mereu socială. Lucrurile descrise prin limbaj au fost decupate din realitate, prin intermediul percepţiei umane, în vederea unei prelucrări umane. Proprietăţile semnalate de limbaj reprezintă chemarea obiectului la o activitate umană. Cuvântul va fi deci, după cum spuneam, acelaşi când demersul sugerat va fi acelaşi, iar spiritul nostru va atribui unor lucruri diferite aceeaşi proprietate şi le va reprezenta, le va grupa în funcţie de aceeaşi idee, oriunde sugestia aceluiaşi profit şi aceleiaşi acţiuni va suscita acelaşi cuvânt. Acestea sunt originile cuvântului şi ale ideii. Ambele au evoluat, fără îndoială. Ele nu mai sunt pur utilitare, dar păstrează totuşi această caracteristică. Gândirea socială nu poate să nu-şi menţină structura originală. Ea va fi în continuare exprimată prin limbaj. Iar dacă acesta este încărcat cu ştiinţă, cu atât mai bine; dar spiritul filosofic simpatizează cu renovarea şi reinventarea fără sfârşit, care sunt în fond lucruri, iar cuvintele au un sens definit, o valoare convenţională relativ fixă; ele nu pot exprima ceea ce este nou ca pe o reînarmare a ceea ce este vechi. De multe ori denumim cu nesăbuinţă „raţiune” această logică conservatoare care reglează gândirea în comun: conversaţia se aseamănă mult cu conservarea”.

(Henri Bergson – *Gândirea şi Mişcarea*)

1. *Situarea textului.* Bergson realizează o sinteză între inteligenţă şi intuiţie. Prima i-a fost dăruită omului de natură pentru a-l călăuzi în activităţile sale de creaţie. Dar dacă spiritul se îndepărtează de obiectele care îl înconjoară în spaţiu pentru a se concentra asupra sa, el se slujeşte de o altă facultate proprie: intuiţia. Filosofia este doar dezvoltarea intuiţiei sau „*atenţia pe care spiritul şi-o acordă sieşi*". Problema este de a şti de unde vine limbajul: el este prin natura sa un instrument al inteligenţei, sau un auxiliar al intuiţiei? Iar dacă prima ipoteză este corectă, cum se mai poate folosi un filosof de limbaj?
2. *Desfăşurarea textului*

— prima etapă (→ „*originile cuvântului şi ale ideii*"): ipoteze referitoare la originea limbajului. Limbajul, care îi este propriu omului a fost menit iniţial să facă viaţa practică mai comodă, prin manipularea şi transformarea lucrurilor materiale exterioare. Formarea şi evoluţia limbilor vor fi ordonate în funcţie de satisfacerea unor scopuri utilitare.

— a doua etapă (de la „*Ambele au evoluat…*" şi până la sfârşit): aspecte care s-au modificat sau nu în cadrul limbajului. Oare dezvoltarea celor două facultăţi fundamentale ale spiritului (inteligenţă şi intuiţie) şi-au lăsat amprenta asupra limbajului? În privinţa ştiinţei, răspunsul este afirmativ, subliniază Bergson. Dar aceasta se situează în continuitatea vieţii practice naturale: ea dezvoltă şi acutizează atenţia pe care spiritul o acordă materiei. Cuvintele sunt depozitarele unei *gândiri sociale* care (ca şi instituţiile politice) tinde către stabilitate; ele nu se pretează întotdeauna la efortul făcut de filosof pentru a se ataşa convoiului

permanent de noutate imprevizibilă – reprezentat de durata pură şi de viaţa însăşi.

1. *Concluzie.* Pentru a se concentra asupra lucrurilor ca atare, pentru a regăsi afinităţile lor naturale, filosoful trebuie să se detaşeze de cuvinte. El trebuie să înlocuiască limbajul abstract al ştiinţei cu un limbaj pictural, sugestiv, care nu îl îndeamnă să-şi închipuie spiritul după modelul materiei: „Comparaţiile şi metaforele vor sugera ceea ce nu vom reuşi să exprimăm.”

Limba, instrument de comunicare?

„Funcţia esenţială a acestui **instrument** care este limba este **comunicarea**: limba franceză, de exemplu, este înainte de toate unealta care le permite oamenilor vorbitori de limbă franceză să intre în raport unii cu alţii. Vom vedea că motivul pentru care orice limbă se modifică de-a lungul timpului este nevoia de a se adapta, într-o modalitate foarte economică, satisfacerii nevoilor de comunicare ale comunităţii care vorbeşte această limbă.

Nu trebuie însă să uităm că limbajul mai exercită şi alte funcţii în afară de asigurarea unei înţelegeri reciproce. În primul rând, limbajul serveşte drept suport al gândirii, astfel încât ne-am putea întreba dacă o activitate mentală lipsită de cadrul limbii ar merita denumirea de gândire. Însă sarcina de a se pronunţa asupra acestui punct îi revine psihologului, nu lingvistului. Pe de altă parte, omul utilizează adesea limba pentru a se **exprima**, adică pentru a analiza ceea ce simte fără a se preocupa de reacţiile eventualilor ascultători. Astfel, el are ocazia de a se afirma în faţa sa şi a celorlalţi, fără a dori cu adevărat să comunice ceva. Am putea vorbi de asemenea despre o funcţie estetică a limbii, care însă ar fi dificil de analizat, având în vedere că se contopeşte cu funcţiile de comunicare şi de exprimare. În concluzie, funcţia centrală a limbii este comunicarea, adică înţelegerea reciprocă. În acest sens, este remarcabil că societăţile iau în derâdere monologul, care reprezintă utilizarea limbii în scopuri pur expresive.”

(Andre Martinet – *Elemente de lingvistică generală*)

Filosofia ca o critică a limbajului comun

1. *Ambiguităţile vorbirii cotidiene*. Pentru o persoană înclinate către precizie sau exactitate, folosirea generală a limbii nu poate să constituie o sursă importantă de ambiguităţi care prejudiciază exprimarea clară a conţinutului gândirii. „Majoritatea expresiilor din viaţa de zi cu zi sunt vagi", arată Husserl. Semnificaţia lor variază în funcţie de circumstanţele enunţării. Oare filosoful poate renunţa la idealul de rigoare matematică – definirea tuturor termenilgr şi demonstrarea tuturor propoziţiilor?
2. *Ideea unei reforme a limbajului*. Am fi tentaţi să normalizăm limba în funcţie de exigenţele logice. Filosofia ar trebui să folosească doar concepte fixe, pe care să le înzestreze cu o semnificaţie univocă. Dar are un asemenea proiect sorţi de izbândă? Un logician exigent precum Frege, care îi scria lui Husserl că „logica trebuie să legifereze limba", s-a văzut nevoit să admită că îi era imposibil să ofere o elucidare definitivă a sensului termenilor limbii curente pe care îi lua, conferindu-le un conţinut logic şi filosofic. În consecinţă el este forţat să „facă apel la sensul limbii, împărtăşit de orice german".
3. *Oare filosoful se poate lipsi de limbă*? Se pare că univocul nu poate fi atins decât cu preţul unei emancipări complete a filosofiei faţă de uzul comun şi de limba naturală ca atare. Astfel, Frege recurge la o „scriere conceptuală" a invenţiei sale, adică o transformă pe aceasta într-un simbolism

logic. Dar însuşi conţinutul filosofiei va avea de suferit dacă ea acceptă să se delimiteze complet de terenul limbii. În acest caz, unicul ţel al filosofiei ar fi de a desăvârşi formarea matematicii.

Critica criticii limbajului comun

1. *Putem vorbi despre nişte capcane ale limbajului comun?* Filosoful protestează împotriva capcanelor întinse de limbajul comun. Dar oare el nu dă dovadă, fără să-şi dea seama, de un respect excesiv faţă de unele aspecte ale limbajului? Astfel, platonicienii, dacă suntem de acord cu Wittgenstein, sunt orbiţi de modelul numelui propriu (care desemnează direct un obiect precis) şi constată că „frumuseţea" este un termen care nu trimite la nici o realitate concretă din această lume. În consecinţă, ei făuresc ficţiunea unei forme inteligibile, situată în ceruri. Filosofia este o obsesie care are origini lingvistice, trebuie deci să căutăm un leac pentru limbă sau pentru obsesie?
2. *Limbajul este perfect aşa cum este.* Limbajul uzual este rodul unei lungi evoluţii istorice. Nici un limbaj filosofic special nu poate atinge fineţea dobândită de limbajul comun de-a lungul unei perioade atât de lungi. Subtilităţile sale, scrie Austin în *Pledoarie pentru scuze*, „sunt, fără îndoială, mai numeroase şi mai solide, deoarece au trecut cu brio testul de supravieţuire a celui mai puternic, şi mai fine (…) decât toate cele pe care noi le-am putea elabora stând în fotoliu într-o după-amiază".
3. *Trebuie să ne dispensăm de filozofie?* Filosoful nu are ezitări în privinţa limbajului uzual deoarece acesta l-a uimit prea tare pentru a mai fi capabil să-i conştientizeze perfecţiunea. De unde rezultă şi tendinţa sa (filosofică) de a

„concedia” limbajul comun. În opinia lui Wittgenstein, ar trebui ca filosoful să efectueze o observaţie permanentă a limbajului de toate zilele. Problemele filosofice tradiţionale nu pot fi rezolvate prin critica limbajului uzual, ci prin observarea *meandrelor* sale şi a modului de *acţiune.*

Limbajul comun ca o călăuză a gândirii

1. *Limbajul comun, unica temă a filosofiei?* Limbajul uzual nu este lipsit de învăţăminte pentru filosof. Trebuie oare să ne plecăm în faţa înţelepciunii sale infinite? Austin arată că limbajul comun, deşi are mereu primul cuvânt, nu îl are şi pe ultimul. El nu trebuie studiat pentru el însuşi. El nu slujeşte drept „intermediar pentru a observa faptele care constituie experienţa noastră şi pe care, fără ajutorul lui, am tinde să le ignorăm". În cele din urmă, totul se reduce la obiecte.
2. *Interesul filosofic al anumitor ambiguităţi.* Uzul comun al limbii trebuie apreciat mai ales pentru bogăţiile pe care le conţine. Astfel, caracterul echivoc al unui termen nu trebuie neapărat privit ca un obstacol în calea dezvoltării gândirii raţionale, ci ca o şansă, o invitaţie la aprofundarea unei reflecţii. Astfel, Hegel elogia limba germană curentă pentru că dispune de un singur termen (*Geschichte,* Istorie) care desemnează două realităţi distincte, şi anume aventura umană în cursul său efectiv şi ştiinţa al cărei obiect este; în consecinţă, un fundament intern comună conduce la manifestarea *simultană* a istoriei efective şi a ştiinţei sau cronicii istorice.
3. *Limba şi locaş al fiinţei. Să mergem mai departe. „Limbajul este lăcaşul fiinţei",* afirmă Heidegger în Scrisoarea sa către Jean Baufret „despre umanism". Prin aceasta el subliniază faptul că, doar în

măsura care dispune de limbă – moştenită din istorie -, omul îşi poate descoperi adevărata identitate şi are chiar posibilitatea accesului la fiinţare, în general. În această perspectivă, filosoful nu trebuie să se preocupe de remedierea pretinselor imperfecţiuni ale limbii comune, ci, dimpotrivă, trebuie să devină gazda respectuasă sau păzitorul atent al acestora. „Preocuparea pentru folosirea limbii", citim în Postfaţa operei *Ce este metafizica,* constituie deci, pentru o gândire aflată în căutarea sensului *fiinţării*, o sarcină foarte importantă şi aproape o datorie de devotament: „Gândirea fiinţei veghează asupra limbii şi îşi împlineşte menirea printr-o asemenea vigilenţă".

Concluzie

Filosoful trebuie să se mulţumească cu limbajul uzual – doar dacă nu nutreşte o concepţie instrumentală, care l-ar transforma în mecanic, preocuparea pentru uzul limbii îi permite gânditorului să nu se abată din drum şi îi îngăduie omului să fie la înălţimea responsabilităţii de „păstor al fiinţei”.

Ar înlesni o limbă universală depăşirea dezacordurilor între oameni?

„Trăim în epoca neutralizărilor şi a depolitizărilor”, scria Carl Schmitt. Prin suprimarea dezacordurilor dintre oameni, existenţa umană ar fi deposedată de una din dimensiunile sale constitutive, şi anume conflictualitatea: este însă o acţiune himerică, fără sorţi de izbândă. Am putea totuşi să ne întrebăm în ce condiţii ar fi posibil, fără a interzice exprimarea sau fără a pretinde anihilarea tuturor surselor de conflicte, să reuşim să le depăşim – în această perspectivă consensul apare ca o sarcină nesfârşită. Una dintre condiţiile menţionate ar putea fi adoptarea unei limbi universale: multe conflicte au la origine simple neînţelegeri, deci s-ar putea rezuma la certuri cauzate de cuvinte? Rămâne de aflat ce înţelegem prin limbă universală: o limbă comufă întregii omeniri sau o limbă perfectă, capabilă să exprime totul fără urmă de ambiguitate? Răspunsul la această întrebare poate fi facilitat de înţelegerea episodului biblic referitor la Turnul Babel. De asemenea, trebuie să încercăm să determinăm condiţiile necesare pentru instituirea unei limbi universale, înainte de a ne întreba dacă originile veritabilei universalităţi lingvistice nu ar trebui căutate la nivelul condiţiilor *a priori* ale oricărui act de vorbire. Miza rămâne constantă: *în acelaşi timp* fiinţă vorbitoare, dar şi politică, omul poate găsi în transformarea condiţiei sale lingvistice mijlocul de depăşi aparentele inconveniente care decurg din natura sa de animal politic?

1. ===Ar trebui să regretăm Turnul Babel?
   ===

1. *Babel, o stare de perfecţiune visată?* Se presupune că Geneza deschide, prin fragmentul dedicat turnului Babel, o stare de perfecţiune iniţială a omenirii, un fel de paradis terestru instituit de o umanitate unită din punct de vedere politic şi lingvistic. Dumnezeu i-ar fi izgonit pe oameni din acest loc pentru a le pedepsi trufia şi i-ar fi sortit apoi să se confrunte cu pluralitatea culturilor şi a limbilor.

„Şi Domnul a zis: Iată, ei sunt un singur popor şi toţi au aceeaşi limbă, şi iacă de ce s-au apucat; acum nimic nu i-ar împiedica să facă tot ce şi-au pus în gând.

Haidem! Să ne pogorâm şi să le încurcăm acolo limba, ca să nu-şi mai înţeleagă vorba unii altora.

Şi Domnul i-a împrăştiat de-acolo pe toată faţa pământului."

(Geneza, XI, 6-8)

Dacă ne referim la Turnul Babel, limba universală semnifică o limbă unică a întregii omeniri. Nici măcar nu este necesar ca dezacordurile să fie „depăşite": unanimitatea este completă, pecetluită de reunirea tuturor între pereţii Turnului.

Nu ar trebui oare să cultivăm nostalgia pentru această limbă unică şi pentru această unitate politică a umanităţii?

1. *Pluralitatea limbilor, condiţia pătrunderii în istorie.* Textul biblic nu implică neapărat faptul că distrugerea Turnului Babel de către Dumnezeu ar trebui considerată un blestem. Fără această decizie, omenirea din

timpurile biblice nu ar fi intrat în istorie şi nu şi-ar fi împlinit menirea de a popula pământul. Aceasta este interpretarea propusă de lingvistul Claude Hagege: „Unicitatea limbii, departe de a fi o binecuvântare de care oamenii ar fi privaţi subit, este în realitate un handicap major în calea vocaţiei lor."

Tranziţie: Cum ar trebui deci să percepem Tunul Babel: un paradis pierdut sau o etapă istorică, din fericire, depăşită? Sau putem considera chiar că acest episod nu vine din trecut, ci se află în viitor: o utopie care trebuie realizată.

1. ===Limba universală ca utopie===

1. *Limba universală şi sfârşitul disputelor filosofice.* „să nu ne mai certăm, să calculăm", acesta este îndemnul lui Leibniz. Perfecţionarea unei limbi filosofice care poate fi înţeleasă de toţi savanţii, indiferent de limba lor naţională, permite înlocuirea disputelor provocate de opoziţia dintre argumentările adesea confuze cu un calcul logic uşor de realizat. Dar condiţiile acestei investiţii – constituirea unui alfabet al gândurilor umane - nu sunt încă întrunite.
2. *Divagaţie asupra universalităţii limbii franceze.* Este necesar să considerăm limba universală un proiect îndepărtat sau o utopie irealizabilă?

„Leibniz căuta o limbă universală şi noi o stabileam în jurul lui", afirma Rivarol în opera sa *discurs despre universalitatea limbii franceze.* Particularitatea limbii franceze rezidă în capacitatea gramaticii sale de a reproduce în mod riguros legile logicii. Franceza este, deci, o limbă

raţională şi filosofică prin excelenţă: „Ceea ce e neclar nu e franţuzesc”. Astfel, limba franceză este destinată umanităţii savante, reconciliată datorită ei: Nu mai este doar limba franceză, ci limba omenirii.”

1. *Limba universală şi unificarea politică a umanităţii.* Putem afirma că Rivarol este victima unei iluzii optice, deoarece este foarte normal şi perfect uman ca limba maternă să ni se pară perfectă. Poate că instituirea unei limbi universale, ar duce la sfârşitul războaielor şi la dispariţia naţiunilor. Aceasta este teoria lui Stalin, care prevedea apariţia, după „victoria mondială a socialismului”, a unei epoci de aur marcate de abolirea frontierelor şi de fuziunea naţiunilor într-o singură comunitate umană. Această unificare a omenirii ar fi avut drept efect fuzionarea limbilor naţionale într-o singură limbă perfectă.

Tranziţie: limba universală pare să presupună ceea ce trebuia să se facă posibil. Dar dacă renunţăm la utopia unei limbi universale, trebuie oare să pierdem din vedere orice perspectivă universalistă a limbajului?

1. =Fundamentele unui universalism lingvistic=

1. *Ideea unei gramatici generale.* Dacă, după cum afirma Husserl, semnificaţiile expresiilor lingvistice sunt nişte obiecte ideale, ne rămâne posibilitatea de a extrage legi generale din combinaţiile lor. aceste legi logice s-ar afla la baza gramaticilor tuturor limbilor, indiferent de deosebirile existente între ele: ideea unei gramatici

universale îşi păstrează sensul după respingerea utopiei babeliene.

2. *Pentru o universalitate literală.* Universalitatea lingvistică nu exclude neapărat pluralitatea limbilor: traducerea constituie experienţa unei continuităţi şi a încercărilor de a găsi un acord, în sensul aproape muzical al termenului. Acest acord nu ar ţinti către uniformizarea spiritului diverselor limbi, ci către evidenţierea diferenţelor dintre ele, şi anume singularitatea deosebită şi bogăţia fiecăreia.
3. *Presupoziţiile consensualiste ale cuvântului.* Nu putem vorbi, nici chiar cu noi înşine, fără a ne înscrie într-un orizont de universalitate: o comunitate ideală de interlocutori egali.

Concluzie

În consecinţă, ne referim nu atât la instituirea unei limbi universale, cât la recunoaşterea presupoziţiilor universaliste ale actelor de vorbire; nu atât la depăşirea dezacordurilor, cât şi la acordul asupra naturii şi a consecinţelor ce decurg din unele conflicte de nerezolvat (ireductibile).

Pălăvrăgeala

De multe ori, atunci când vorbim între noi, ne mulţumim cu un tip de discurs caracterizat prin absenţa solidarităţii. Aspectul esenţial în pălăvrăgeala de zi cu zi nu este de a şti cu adevărat despre ce vorbim. Ne interesează „ce se mai spune", una, alta, dar nu ne referim la lucrul în sine. Pălăvrăgeala este un discurs mediu, care se desfăşoară în cercuri tot mai largi şi dobândeşte astfel un caracter de autoritate, fără a permite însă o înţelegere veritabilă a temei de discuţie. „Pălăvrăgeala reprezintă posibilitatea de a înţelege orice, în lipsa unei însuşiri prealabile a subiectului", scrie Heiddeger în *Fiinţă şi Timp*. Este un discurs care nu spune nimic în măsura în care nu înfăţişează nimic; el invadează spaţiul public şi reduce la tăcere orice rostire autentică, deosebită: „Pălăvrăgeala reprimă orice întrebare sau dezbatere nouă". Nu spune nimic, dar nici nu permite ca ceva să fie spus.

Concluzie

Cum putem transgresa tirania pălăvrăgelii şi ce putem face pentru ca un cuvânt să exprime din nou ceva? Dacă ce mai adesea, vorbind despre toate şi nimic, vorbim fără a spune nimic, poate vom putea spune ceva dacă ne rezumăm la tăcere. Nu degeaba tăcem câteodată. Fiinţa umană, subliniază Heiddeger, trebuie să aibă ceva de spus pentru a reuşi să facă linişte: „Doar atunci tăcerea se manifestă şi înfrânge pălăvrăgeala”.

Problema

Se poate afirma că aceste întrebări sunt vechi de când lumea, totuşi, editorii *Cugetărilor* încearcă să demonstreze, în continuarea prefeţei, că toate demersurile filosofice precedente au fost „zadarnice”, ca de altfel şi toate religiile, în afară de cea iudeo-creştină, iar imaginea omului, aşa cum apare ea în Biblie, nu este diferită de cea înfăţişată de Pascal, inspirat în scrierile sale de secolul în care a trăit. Sarcina lucrării nu constă doar în interpretarea statutului fiinţei umane cu ajutorul imaginilor biblice; ea trebuie, de asemenea să ofere o exegeză a Bibliei pornind de la descoperirea omului, pe cale de a fi efectuată de perioada clasică. Inovaţia rezidă în această dublă interpretare, experienţa omului modern fiind o cheie pentru înţelegerea secolului. Modernitatea, cu toate că este foarte aproape de percepţia contemporanilor, este încă o enigmă; ea îşi poate găsi explicaţia prin memoria biblic, care se întinde pe parcursul a patru milenii şi care este ea însăşi elucidată, mai clar ca oricând, prin confruntare cu modernitatea. Opera lui Pascal se constituie într-o lovitură genială de cutezanţă deoarece, prin actualizarea Bibliei, el reuşeşte să descifreze evenimentele epocii sale în acelaşi mod în care, din scrierea dublă folosită pentru palimpseste, s-ar ivi o grafie, coerentă şi înzestrată cu sens.

Dacă omul se cunoaşte pe sine, el cunoaşte întreaga lume. Această teorie este sprijinită de redescoperirea literaturii greceşti în perioada Renaşterii. Omul este „elementul de legătură al lumii”, „mijlocitorul universului”, „mijlocitorul universului”, „măsură comună”, care permite compararea realităţilor. El este norma oricărei judecăţi. Pitagora afirma că proporţiile corpului uman trebuie luate ca măsură în orice construcţie

arhitecturală, pentru ca aceasta să fie solidă. Hipocrate descoperă corespondenţele existente între fiecare organ uman şi planete, între dispoziţiile sale şi climă, între funcţiile umane şi constelaţii. Din această perspectivă, omul este un microcosmos, corespondenţa perfectă a macrocosmosului, interpretul misterelor şi secretelor universului. Omul devine cheia interpretării naturii: astfel, orice fel de natură este raportată, măsurată şi evaluată prin raportarea la natura umană. Până şi animalele sunt studiate în raport cu omul, prin crearea unei zoologii antropologice: plantele sunt clasificate în funcţie de efectul lor asupra sănătăţii umane, iar pietrele, prin valoarea care le este atribuită de om. Această alianţă naturală între om şi restul creaturilor îl transformă pe acesta în agentul unei comensurabilităţi universale, „oglinda” şi „punctul convergent” al evenimentelor din univers. Etalon de măsură, model, termen mediu în proporţie, omul este principiul de armonizare al polifoniei într-o lume de formare.

Eu-l detestabil

Pascal amână răspunsul la această întrebare şi cercetează natura umană. Prezenţa răului în interiorul binelui este caracteristica cea mai marcantă a oricărui studiu închinat moravurilor omeneşti. Omul şi-a construit o faţadă morală pentru a-şi masca cele mai mari vicii: „Orgoliul compensează şi şterge toate slăbiciunile", deoarece „el fie îşi tăinuieşte slăbiciunile, fie, dacă le dezvăluie, se mândreşte că le cunoaşte". Oare virtutea se găseşte pe undeva la mijloc între cele două vicii? Totul este deformat de acest joc amăgitor al balanţei. „Calicii, afirmă Montaigne, au şi ei pompa şi voluptatea şi luxul lor precum cei bogaţi şi, din câte se spune, au şi propriile demnităţi şi ordine politice". Pascal notează, în replică: „Vanitatea este atât de adânc înrădăcinată în sufletul omului, încât până şi un soldat, o ordonanţă, un bucătar sau un hamal se laudă şi vrea să aibă proprii admiratori. Acelaşi lucru este valabil şi pentru filosofi". Toate slăbiciunile umane sunt aidoma, ar spune Montaigne. Ceea ce ne pare uneori ca moral, în orice mediu social, nu este de fapt decât o abilă aranjare a defectelor şi ciudăţeniilor umane. Chiar şi „omul de lume" îşi orânduieşte viciile în aşa fel încât să slujească amorul propriu şi comoditatea celorlalţi, dar inima lui este vanitoasă şi „plină de murdărie". „Puţini vorbesc despre modestie cu modestie, despre neprihănire fără prihană, despre pyrronism cu îndoială. Suntem alcătuiţi doar din minciună, duplicitate, contradicţii şi ne ascundem şi ne travestim chiar faţă de noi înşine". Surprins în flagrant delict de impostură, de şarlatanie, „omul de lume" se refugiază în ultima sa linie de apărare: el a construit, în mintea celorlalţi, ca de altfel şi în propria sa imaginaţie, un idol al personalităţii sale pe care-l numeşte „eu-l" său, pe care îl transformă

în unicul său judecător. Acest refugiu al demnităţii noastre nu este decât o fantasmă abuzivă şi tiranică; este odios să încercăm să o impunem altuia: „Eu-l este detestabil. Tu, Miton, disimulezi, nu încerci să te dezbari de el, deci eşti mereu detestabil”. Eu-l poate fi incomod pentru ceilalţi, deoarece „vrea să îi înrobească”, şi este pe deasupra şi „nedrept în dine, deoarece vrea să devină centrul a tot”: „Fiecare eu este duşmanul şi ar dori să fie şi tiranul celorlalţi”. Omul moral nu este decât un impostor, deoarece onorabilitatea sa este doar o faţadă, iar prima victimă a ipocriziei sale este el însuşi.

Obişnuinţa, „a doua natură”

Critica devine tot mai radicală odată cu abordarea moralei, dreptului şi politicii. Omul dispune de o putere atât de mare şi de o asemenea maleabilitate, încât nu există nimic care, printr-o întrebuinţare frecventă, să nu îi devină natural. De fapt, totul este fabricat din obişnuinţă: principiile, sentimentele, credinţele, profesiile, condiţiile şi apartenenţa religioasă. „Puterea obişnuinţei este atât de mare, încât din cei pe care natura nu i-a făcut decât oameni i-au naştere oameni de toate condiţiile”. Obişnuinţa îi împarte pe oameni în turci, necredincioşi, eretici, iar ei sun astfel doar pentru că urmează „felul de viaţă al părinţilor lor”. Tot obişnuinţa îi creează şi pe zidari, soldaţi sau ţiglari, în funcţie de obiceiurile ţării lor. tot obişnuinţa ne deprinde să credem că după fiecare noapte se luminează de ziuă, deoarece „vedem că un anumit fenomen se produce întotdeauna în acelaşi fel”. În acelaşi mod ne convingem că „regele este cumplit”, că numerele, spaţiul şi mişcarea sunt aşa cum le percepem, tot obişnuinţa ne furnizează premisele discursului nostru, ea determină dragostea copiilor faţă de părinţi. Oare nu ar trebui să ne alarmăm? Dacă dragostea, în aparenţă, sentimentul cel mai natural, este de fapt doar o urmă lăsată în suflet de către obişnuinţă, cum putem fi siguri că o altă obişnuinţă nu va face tocmai contrariul? „Care este deci această natură ce poate fi atât de uşor ştearsă? Obişnuinţa este cea de-a doua natură, care o distruge pe prima”. Dar cum este natura care poate înlocui obişnuinţa? Aceasta este o întrebare capitală, având în vedere miza pe care o antrenează: dreptul natural, legea naturală, morala naturală, politica naturală… „Mi-e teamă, răspunde Pascal, că această natură este doar o primă obişnuinţă, tot aşa cum obişnuinţa

este a doua natură”. Propoziţiile geometrice sunt singurele care nu pot fi modificate, „deoarece raţiunea se află la originea sentimentelor naturale, dar este şi motivul dispariţiei lor”. Omul ar trebui să fie îngrijorat din cauza acestei maleabilităţi infinite.

Natura pierdută

Diagnosticul este desăvârşit: „Adevărata natură (a omului) a fost pierdută, deci totul devine natura sa”. Omul era deci un „rege detronat” prin însăşi natura sa, adică prin această determinare a speciei sale, această reglementare a vieţii sale, această măsura a existenţei sale care hotăra ce este bine pentru el şi se pronunţa asupra ţelurilor sale. Natura este, de asemenea, raţiunea – teoretică şi practică – prin alegerea principiilor sale. Pentru fiecare specie, natura este ceea ce o proporţionează în raport cu alte specii, în cadrul unui sistem analogic, iar în cazul omului, ea reprezintă ceea ce îl uneşte cu Creatorul său, deoarece ea dispune de „perfecţiuni pentru a demonstra că este creată după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, dar şi de efectele, pentru a arăta că nu este decât o imagine a Divinităţii”. Dacă omul este deposedat de natura sa, el rămâne lipsit de orice repere şi decate până la nivelul fiarelor; acestea nu sunt însă nefericite. „Ceea ce, pentru animale, ţine de firea lor, pentru om reprezintă o slăbiciune; prin aceasta ne dăm seama că firea lui este astăzi asemănătoare celei a animalelor, el a decăzut dintr-o fire superioară, care îi era proprie odinioară”. Însă, după ce şi-a pierdut natura proprie, omul a devenit un „animal”, gata să se transforme dintr-o specie în alta, după bunul plac al pasiunilor sale, după cum o sugera şi bestiarul Bisericii. Pe scurt, omul „nu ştie unde îi este locul. El este în mod evident rătăcit şi decăzut din poziţia sa reală şi nu mai ştie cum să o regăsească; o caută pretutindeni cu nelinişte, dar fără succes, prin tenebrele de nepătruns”. Decăzut, rătăcit, disproporţionat în raport cu toate, deposedat de adevărata sa natură, omului îi lipseşte ceva vital: „Cine este nefericit pentru că are numai o gură? Dar cine nu ar fi

nenorocit dacă ar avea decât un ochi? Probabil că nu ne-am gândit niciodată să ne întristăm pentru că nu avem numai trei ochi, dar suntem nemângâiaţi dacă nu avem nici unul”. Nimeni nu poate spune cu certitudine ce anume îi lipseşte omului.

Dezlegarea enigmei

Existenţa este o boală, al cărei diagnostic a putut fi stabilit după studierea a numeroase simptome şi efecte. Pentru a scrie un leac, este mai întâi să aflăm cauza. Ea poate fi cunoscută dacă punem în funcţiune procedeul inductiv, a cărui eficacitate a fost deja dovedită. Este deci necesar să îndreptăm scara luminoasă în direcţia raţiunii cele mai înalte: „Pe măsură ce dispunem de mai multă lumină, descoperim şi mai multă măreţie şi mizerie a omului… Filosofii îi uimesc pe oamenii obişnuiţi, iar creştinii îi uimesc pe filosofi”. Regăsim aici gradaţia şi punctul de vedere superior: „Tot ceea ce aflaseră oamenii, prin intermediul celor mai luminate minţi, era insuflat copiilor de către această religie”. Astfel este descoperită perspectiva. „Cine ar fi mai uimit să vadă că religia cunoaşte în amănunt ceea ce aflăm atunci când suntem înzestraţi cu mai multă lumină?” Argumentul este foarte simplu: el constă în armonizarea religiei, identificarea ei cu acest nivel maxim de iluminare. Astfel, mersul lucrurilor se accelerează: cheia enigmei este „decăderea” sau „deposedarea”, iar cauza acestei catastrofe este păcatul originar. „Fără aceasta, cum am defini omul? Tot statutul său depinde de acest punct imperceptibil”. „Omul nu acţionează mânat de raţiunea sa de a exista”, deoarece el nu se mai află în „starea iniţială a creaţiei sale”, având în vedere că omul a fost deposedat de natura sa primordială din cauza păcatului. Această realitate a fost mult timp ignorată sau, apoi, acceptată cu greu, deoarece, în general, „păcatul originar este considerat o nebunie în faţa oamenilor”, dar „cel puţin aşa este luat”, deoarece i se atribuie un statut de lucru contrar raţiunii; totuşi, trebuie să admitem că „misterul cel mai greu accesibil puterii noastre

de înţelegere, şi anume transmiterea păcatului originar, este un lucru fără de care nu putem dispune de o cunoaştere a propriei noastre fiinţe". Astfel au fost elucidate atât cauza catastrofei, cât şi motivul pentru care ea nu a fost clară: „Nu există nimic mai izbitor pentru raţiunea noastră decât afirmaţia că păcatul primului om şi-a extins puterea şi asupra acelora care, fiind prea îndepărtaţi de acest izvor, par a se afla în imposibilitatea de a fi participat la el. Aceasta nu ni se pare numai imposibil, ci şi foarte nedrept deoarece este contrar regulilor mizerabilei noastre justiţii, ca şi osândirea unui prunc, incapabil de orice act de voinţă, pentru un păcat la care participarea se pare cu atât mai improbabilă cu cât acest păcat s-a produs cu şase mii de ani înainte de venirea lui pe lume". Aceasta este într-adevăr „o enigmă" care nu poate fi înţeleasă, dar fără de care cunoaşterea de sine este imposibilă. Pascal este conştient că doctrina menţionată este incomodă pentru mulţi, dar trebuie să-şi asume acest risc „Căci trăsăturile esenţiale ale condiţiei umane şi străfundurile inimii noastre se regăsesc în acest abis, astfel că omul, fără acest mister, este mai de neînţeles decât misterul însuşi". Oare de ce „mister"? deoarece imposibilitatea naturii decăzute de a afla ce îi lipseşte este dublată de voinţa lui Dumnezeu de „a ascunde esenţa" dificultăţii noastre de a fi „atât de sus" sau mai degrabă „atât de jos", încât suntem incapabili să accedem singuri în acel loc".

Astfel am aflat cauza contradicţiilor" care afectează omul şi motivele pentru care această cauză era ascunsă privirilor noastre. Paradoxul rămâne uriaş, deoarece tocmai „misterul cel mai greu accesibil puterii noastre de înţelegere", şi anume transmiterea păcatului, este acel lucru fără de care cunoaşterea de sine nu poate fi atinsă. Acest surplus de contradicţii, care părea să-l

îndepărteze de religie, avea să-l călăuzească către adevăr, după cum mărturiseşte chiar Pascal. Astfel, filosoful poate emite criteriul necesar unei religii veritabile: „Pentru ca o religie să fie adevărată, este necesar ca ea să fi cunoscut natura umană. Ea trebuie să fi cunoscut şi măreţia şi micimea , dar şi cauzele ambelor. Cine oare îndeplineşte aceste condiţii, dacă nu religia creştină?”

Imaginaţia, stăpâna lumii

„Este partea aceea înşelătoare din om care-l deprinde cu iluzia şi ipocrizia, cu atât mai perfectă cu cât nu e întotdeauna astfel: pentru că ar fi un criteriu fără greş al adevărului, dacă ar fi fără greş în privinţa minciunii. Dar, fiind cel mai adesea amăgitoare, nu dă nici un indiciu asupra caracterului ei, punând aceeaşi pecete şi pe adevăr, şi pe amăgire. Nu vorbesc de nebuni, vorbesc de cei cuminţi: în rândul lor, închipuirea are marele dar de a-i sugestiona pe oameni. Cuminţenia nu are decât să protesteze, nu ea este cea care le conferă lucrurilor valoarea.

Ca să arate cât de mult poate în orice privinţă, această putere mai presus de toate, duşmana minţii, pe care se complace s-o subjuge şi s-o stăpânească, instituie în om o a doua natură. Ea îşi are fericiţii ei, nenorociţii ei, bolnavii ei, sănătoşii ei, săracii ei; ea te face să crezi, să te îndoieşti, să negi raţiunea; ea suprimă simţurile, ea le face să simtă; ea îşi are nebunii şi înţelepţii ei; şi nimic nu ne înciudează mai tare decât să-i vedem umplând-o pe cei care-i dau găzduire cu o satisfacţie mai deplină şi mai desăvârşită decât cuminţenia. Cei a căror ştiinţă purcede din închipuire sunt cu mult mai mulţumiţi de ei înşişi decât le-o îngăduie celor cuminţi judecata sănătoasă. Ei îi privesc pe oameni de sus, discută cu îndrăzneală şi încredere – ceilalţi, temători şi cu îndoială, iar însufleţirea feţei lor le aduce adesea avantaj în ochii celor care-i ascultă, atât de multă trecere au înţelepţii în faţa unor judecători de acelaşi soi. Ea nu-i poate face pe nebuni înţelepţi, dar îi face fericiţi, spre deosebire de cuminţenie, care nu-i poate aduce pe credincioşii ei decât într-o stare de plâns: neacoperindu-şi-i de slavă, cealaltă, de ruşine.

Cine, împarte reputaţiile? Cine acordă respectul şi consideraţia persoanelor, operelor, legilor celor mari, dacă nu această putere de închipuire? Toate bogăţiile lumii sunt neîndestulătoare fără consimţământul ei."

„Legăturile care îi unesc prin respect pe unii de alţii, în general, sunt legături necesare, deoarece este necesar să existe diferite trepte, toţi oamenii vrând să stăpânească, dar nu toţi putând, ci numai unii. Să ne închipuim deci că le vedem începând să se formeze. Fără îndoială că ei se vor lupta până ce partea cea mai puternică o va supune pe cea mai slabă şi, în cele din urmă, una dintre părţi va deveni dominantă. Dar o dată aceasta stabilită, cei stăpâni pe situaţie, care nu mai doresc ca lupta să mai continue, dispun ca puterea aflată în mâinile lor să fie transmisă: unii o încredinţează alegerii poporului, alţii succesiunii ereditare etc. – după plac. Or, aici începe închipuirea să-şi joace rolul. Până acum puterea pur şi simplu era cea care impune; acum este puterea, bazată pe închipuire, a unui anumit partid: în Franţa – al nobililor, în Elveţia – al orăşenilor etc. aşadar, aceste legături care fixează respectul faţă de cutare sau de cutare în parte sunt legături în închipuire."

Nebunie curată sau regina facultăţilor, de la Malebrache şi până la Baudelaire, imaginaţia nu a încetat să recentreze asupra sa antropologia şi astfel a fost percepută ca singurul element care poate uni facultăţile umane, rădăcina acestora, un medium care poate modifica simţurile şi sensibilitatea, poate contopi sufletul şi timpul, carnea şi spiritul. Prin intermediul ei, omul ar exista deci pe lume, deoarece găseşte în ea material pentru reprezentările sale, precum şi dimensiunile existenţei. Rezultă că ea constituie, dacă nu chiar esenţa omului, măcar condiţia sa, prin plasticitatea şi capacitatea sa de

metamorfozare şi deoarece, prin imaginaţie, fiinţa care nu este nici înger, nici fiară poate parcurge toate etapele animalităţii, dar şi ale spontaneităţii.

Măreţia şi mizeria decurg una din cealaltă. Imaginaţia deschide alaiul „puterilor înşelătoare" datorită omului decăzut, dar nu pentru că influenţa ei se datorează păcatului, ci pentru că, prin rolul său central, ea acuză, mai mult decât oricare altă facultate, subversiunea ansamblului puterilor umane. Ea a instaurat în om o „a doua natură", graţie maleabilităţii infinite a celui care şi-a pierdut orice marcă şi poate deveni orice. „Adevărata natură a omului a fost pierdută, deci totul devine natura sa, după cum binele veritabil fiind pierdut, totul devine binele său veritabil". Într-o antropologie *infralapsară*, toată viaţa omului decăzut este centrată pe imaginaţie, după cum viaţa omului răscumpărat se organizează în jurul inimii. Imaginaţia are un rol mai important decât inima pe lângă raţiune, pe care o controlează şi o domină, pe lângă simţuri, cărora le oferă capacitatea de a simţi, şi pe lângă judecată, atunci când evaluează totul în locul acesteia. Imaginaţia domneşte şi peste condiţia umană, deoarece omul nu caută atât esenţa, cât aparenţa, în funcţie de imaginea pe care dorim ca ceilalţi să o aibă despre persoana noastră, deoarece realitatea nu e atât de importantă pentru noi cât sunt aparenţele. Imaginaţia ne înşală deoarece „măreşte lucrurile mărunte şi ne umple astfel sufletul cu o mulţumire fantastică" şi le micşorează pe cele mari, până când ating dimensiunile ei. Această înşelătorie generală le aduce foloase politicienilor: dacă „legăturile care ne induc respectul faţă de o anumită persoană aparţin imaginaţiei", cu să nu preferăm stăpânirea ei în locul forţei? Violenţa armelor trebuie neutralizată de violenţa, mai blândă şi amabilă, a semnelor care dobândesc un preţ, fie el şi fictiv, prin intermediul imaginaţiei.

Astfel, îi vom cruţa pe cei neputincioşi. Însă aceasta este doar o imagine a justiţiei veritabile: oamenii abuzează de imaginaţie deoarece le lipseşte inima.

Pascal – amuzamentul

Deoarece nu putem găsi odihna în sine, căutăm fericirea în amuzamente. Viitorul ne distrage atenţia de la prezent, imaginarul ne face să uităm de realitate, agitaţia de odihnă, dorinţa stimulată fără încetare de saturaţie, căutare de obţinere, astfel dispunem de o putere infinită de a substitui un ţel altuia pentru a nu fi niciodată confruntaţi cu noi înşine. Neajunsurile care decurg din aceasta sunt fără număr: agitaţii diverse, primejdii suferinţe, certuri, pasiuni, fapte îndrăzneţe şi adesea dăunătoare. „Nefericirea oamenilor se datorează faptului că nu pot rămâne liniştiţi într-o cameră". Am putea numi nebunie această „osteneală pentru ceva nesigură, călătoriile în larg sau păşirea peste o scândură". Totuşi, Pascal profită de această nebunie; dacă ; dacă ne alăturăm stoicilor şi recomandăm examenul de conştiinţă, nu ţinem cont şi de melancolie: „Privaţi-i pe oameni de amuzamente şi veţi vedea că sunt cuprinşi de melancolie; atunci ei îşi intuiesc neantul fără a-l cunoaşte, căci nefericirea constă într-o tristeţe insuportabilă care apare atunci când ne cercetăm, dar acest lucru nu ne amuză deloc". Această senzaţie a neantului justifică pe deplin eforturile pe care le facem pentru a o evita. Deoarece nu putem umple visul, preferăm să fugărim toată ziua un iepure decât să admitem această deşertăciune. Aceasta este „condiţia omului: nestatornicie, melancolie şi nelinişte". Nu e deci de mirare că preferăm să ne riscăm existenţa şi să pierdem totul decât să fim confruntaţi cu acest lucru.

Imaginaţia

Am fi investit cu titlul de regină a facultăţilor, ea „dispune de toate, ea creează frumuseţea, dreptatea şi fericirea, care sunt totul pe lume”. „ea îşi are fericiţii ei, nenorociţii ei, bolnavii şi sănătoşii ei, bogaţii şi săracii ei. Ea îi determină să creadă, să se îndoiască sau să se nege raţiunea. Ea suprimă simţurile sau le face să simtă”. „Fantasticul transcendental” afirmă că imaginaţia este originea comună a înţelegerii şi a sensibilităţii, garanţia uniunii lor, principiul evaluării lor, , bolnavii şi sănătoşii ei, bogaţii şi săracii ei. Ea îi determină să creadă, să se îndoiască sau să se nege raţiunea. Ea suprimă simţurile sau le face să simtă”. „Fantasticul transcendental” afirmă că imaginaţia este originea comună a înţelegerii şi a sensibilităţii, garanţia uniunii lor, principiul evaluării lor, , bolnavii şi sănătoşii ei, bogaţii şi săracii ei. Ea îi determină să creadă, să se îndoiască sau să se nege raţiunea. Ea suprimă simţurile sau le face să simtă”. „Fantasticul transcendental” afirmă că imaginaţia este originea comună a înţelegerii şi a sensibilităţii, garanţia uniunii lor, principiul evaluării lor, , bolnavii şi sănătoşii ei, bogaţii şi săracii ei. Ea îi determină să creadă, să se îndoiască sau să se nege raţiunea. Ea suprimă simţurile sau le face să simtă”. „Fantasticul transcendental” afirmă că imaginaţia este originea comună a înţelegerii şi a sensibilităţii, garanţia uniunii lor, principiul evaluării lor, , bolnavii şi sănătoşii ei, bogaţii şi săracii ei. Ea îi

determină să creadă, să se îndoiască sau să se nege raţiunea. Ea suprimă simţurile sau le face să simtă". „Fantasticul transcendental" afirmă că imaginaţia este originea comună a înţelegerii şi a sensibilităţii, garanţia uniunii lor, principiul evaluării lor, , bolnavii şi sănătoşii ei, bogaţii şi săracii ei. Ea îi determină să creadă, să se îndoiască sau să se nege raţiunea. Ea suprimă simţurile sau le face să simtă". „Fantasticul transcendental" afirmă că imaginaţia este originea comună a înţelegerii şi a sensibilităţii, garanţia uniunii lor, principiul evaluării lor, , bolnavii şi sănătoşii ei, bogaţii şi săracii ei. Ea îi determină să creadă, să se îndoiască sau să se nege raţiunea. Ea suprimă simţurile sau le face să simtă". „Fantasticul transcendental" afirmă că imaginaţia este originea comună a înţelegerii şi a sensibilităţii, garanţia uniunii lor, principiul evaluării lor, , bolnavii şi sănătoşii ei, bogaţii şi săracii ei. Ea îi determină să creadă, să se îndoiască sau să se nege raţiunea. Ea suprimă simţurile sau le face să simtă". „Fantasticul transcendental" afirmă că imaginaţia este originea comună a înţelegerii şi a sensibilităţii, garanţia uniunii lor, principiul evaluării lor, , bolnavii şi sănătoşii ei, bogaţii şi săracii ei. Ea îi determină să creadă, să se îndoiască sau să se nege raţiunea. Ea suprimă simţurile sau le face să simtă". „Fantasticul transcendental" afirmă că imaginaţia este originea comună a înţelegerii şi a sensibilităţii, garanţia uniunii lor, principiul evaluării lor, , bolnavii şi sănătoşii ei, bogaţii şi săracii ei. Ea îi determină să creadă, să se îndoiască sau să se nege raţiunea. Ea suprimă simţurile sau le face să

simtă”. „Fantasticul transcendental” afirmă că imaginaţia este originea comună a înţelegerii şi a sensibilităţii, garanţia uniunii lor, principiul evaluării lor, , bolnavii şi sănătoşii ei, bogaţii şi săracii ei. Ea îi determină să creadă, să se îndoiască sau să se nege raţiunea. Ea suprimă simţurile sau le face să simtă”. „Fantasticul transcendental” afirmă că imaginaţia este originea comună a înţelegerii şi a sensibilităţii, garanţia uniunii lor, principiul evaluării lor. însă omul nu poate avea două principii consecutive; astfel imaginaţia suplineşte inima. Închipuirea este însă un fundament amăgitor care deplasează şi dezrădăcinează fiinţa umană lipsită de o natură proprie: „Această putere trufaşă, duşmana raţiunii pe care doreşte să o controleze şi să o domine…, a instituit în om o a doua natură”. Este o natură de substituţie, o paranatură care disimulează defectele şi care derutează raţiunea, care îşi datorează rectitudinea principiilor oferite de inimă. Profunzimea fiinţei a fost înlocuită de o derivă pe „un mediu fast…, unde orice liman de care încercăm să ne agăţăm… scapă de încleştare noastră, ne alunecă printre degete şi fuge într-o goană veşnică”. Infinitul vătămător al imaginaţiei nu poate înlocui singura nemărginire care ni se potriveşte.

30

Note de subsol

Table of Contents

Constantin Onofrasi — Omul	1
Cuprins	3
Refularea	6
Negarea dorinţei	8
Starea pasiunii	10
Raţiune şi pasiuni	13
Pasiunea, refuzul afectiv al timpului	15
Inconştientul	16
Dorinţa	17
Pasiunile	19
Este dorinţa marca mizeriei umane?	22
Dorinţă şi fericire	23
Nefericirea omului poate fi dovada grandorii sale?	25
Resursele dorinţei	27
Este pasiunea o greşeală?	29
Pasiune şi ignoranţă	30
Pasiunea poate fi considerată o greşeală?	32
Pasiunea, sursă de erori	34
Concluzie	36
Filosofia şi limbajul	37
Limbaj şi fenomene	38
Obiectud lingvisticii	43
Conceptul de semn lingvistic	45
Dualitatea internă a lingvisticii şi noţiunea de „valoare lingvistică”	48
Indiciu şi exprimare: comunicare şi monolog	51
Semnificaţia şi raportarea la obiect	54

Limbajul şi moartea 57
Cuvântul viu şi scrierea 58
Limba şi înţelegerea 61
Limba, instrument de comunicare? 64
Filosofia ca o critică a limbajului comun 66
Critica criticii limbajului comun 68
Limbajul comun ca o călăuză a gândirii 70
Concluzie 72
Ar înlesni o limbă universală depăşirea dezacordurilor între oameni? 73
Concluzie 78
Pălăvrăgeala 79
Concluzie 80
Problema 81
Eu-l detestabil 83
Obişnuinţa, „a doua natură” 85
Natura pierdută 87
Dezlegarea enigmei 89
Imaginaţia, stăpâna lumii 92
Pascal – amuzamentul 96
Imaginaţia 97
Note de subsol 100